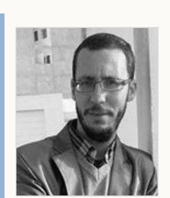
ISSN: 2090 – 0449 Online
UIF Universal Impact Factor, [0.1101].
AIF Arab Impact Factor for Arabic Scientific Journals, [1.02].

التصوف في المغرب والأندلس
من الفتح إلى عصر الدولة المرابطية



هشام البقالي
أستاذ التعليم الثانوي التأهيلي
ماجستير في تاريخ الأندلس
طنجة - المملكة المغربية

مُلَخّصْ

مما لا مشاحة فيه؛ أن موضوع التصوف ما يزال في حاجة إلى نفض الغبار عليه، وتعميق البحث فيه بعد أن غشيه حجب النسيان والإهمال ردحًا من الزمن في الجامعات المغربية والمؤسسات الأكاديمية. لكن مع هذا، يجب الإقرار بأن هذا الأمر بدأ بالتغير تدريجيًا، إذ أضحى موضوع التصوف اليوم من بين الموضوعات التي تثير كثيرًا من النقاشات الفكرية، سواء داخل أروقة الجامعات أو المؤسسات الأكاديمية، بل وتقام له الندوات الدولية. وقد ظهرت في السنوات الأخيرة مجموعة من الدراسات التي اهتمت بموضوع التصوف سواء على شكل أطاريح جامعية أو دراسات قطاعية، وذلك في مختلف عصور التاريخ المغربي والأندلسي. لكن الذي يثير انتباه الباحث أن الدراسات المتعلقة بالمراحل المبكرة للتصوف في هذين القطرين تبقى قليلة جدًا. وفي هذه الدراسة سنحاول التعرف على المراحل المبكرة للتصوف في المغرب والأندلس منذ الفتح إلى عصر الدولة المرابطية.

بيانات الدراسة:

تاريخ استلام البحث: ٠٤ ديسمبر ٢٠١٥
تاريخ قبـول النشـر: ١٣ مارس ٢٠١٦

كلمات مفتاحية:

التصوف، المغرب، الأندلس، صقلية، الدولة المرابطية

معرِّف الوثيقة الرقمي: DOI 10.12816/0052950

الاستشهاد المرجعي بالدراسة:

هشام البقالي. "التصوف في المغرب والأندلس من الفتح إلى عصر الدولة المرابطية".- دورية كان التاريخية.- السنة الحادية عشرة- العدد الأربعون؛ يونيو ٢٠١٨. ص٦٧ – ٨٧.

مُقَدِّمَةُ

من نافلة القول إن التصوف بالمغرب والأندلس لا يزال في حاجة إلى نفض الغبار عليه، وتعميق البحث فيه بعد أن غشيه حجب النسيان والإهمال ردحًا من الزمن في الجامعات المغربية والمؤسسات الأكاديمية. لكن مع هذا، يجب الإقرار بأن هذا الأمر بدأ بالتغير تدريجيًا، إذ أضحى موضوع التصوف اليوم من بين المواضيع التي تثير كثير من النقاشات الفكرية، سواء داخل أروقة الجامعات أو المؤسسات الأكاديمية، بل وتقام له الندوات الدولية. وقد ظهرت في السنوات الأخيرة مجموعة من الدراسات التي اهتمت بموضوع التصوف سواء على شكل أطاريح جامعية أو دراسات قطاعية، وذلك في مختلف عصور التاريخ المغربي. لكن المتعلقة منها بدولة المرابطين تبقى قليلة جدًا.

يحاول هذا المقال الكشف عن جذور التصوف الأندلسي-والمغربي، حيث عملت على التعريف بأهم القنوات التي أثرت في التصوف سواء بالأندلس أو المغرب منذ العهود المبكرة لهذه الظاهرة، وعليه قسمت هذا المقال إلى مبحثين اثنين رصدت في الأول "جذور التصوف الأندلسي" وأهم القنوات التي نهل منها، فتبين أن نشأته كانت نشأة إسلامية خالصة، عكس ما تدعيه العديد من الدراسات الأجنبية، خاصة منها تلك التي ألفت في فترة الاستعمار. وخلال عرضي لأهم هذه القنوات قمت بتفنيد الرأي القائل بأن التصوف الأندلسي قد يكون أسبق نسبيًا على التصوف بالمشرق. بينما في المبحث الثاني والمعنون بـ "جذور التصوف المغربي" فحاولت على غرار سابقه التذكير بأهم القنوات التي أثرت في التصوف المغربي سواء منها المشرقية أو الأندلسية... مناقشًا ومفندًا الرأي القائل بأن التصوف المغربي ارتبط بالمرحلة الأخيرة من العصر المرابطي، بل وارتباطه أشد الارتباط بالأزمات. إذ تبين أن التصوف لم يكن أبدا مرتبطًا بالأزمات.

جذور التصوف الأندلسي والمغربي

في البداية لابد من ذِكر ملاحظة أساسية، وهي فكرة متواترة في الدراسات التاريخية سواء المغربية منها أو العربية أو

الأجنبية؛ مفادها أن الباحث في التصوف المغربي، ليسترعي انتباهه أن كثيرا إن لم نجزم القول بأن كل الدراسات سواء منها المتخصصة أو المهتمة بالتصوف-من قريب أو من بعيد-تميل إلى ربط انتشار ظاهرة الأولياء والمتصوفة بالمرحلة الأخيرة من العصر المرابطي. وفي الوقت نفسه تربط ذلك بتجذر الأزمة في مختلف شرايين الحياة العامة[١]. هذا؛ ويرى الدكتور الحسين بولقطيب أن "الأزمة دعت قطاعات عريضة من المجتمع المغربي والأندلسي إلى الالتفاف حول الأولياء والمتصوفة باعتبارهم الأقدر على تغيير الواقع المتأزم"[٢].

وإذا جارينا هذا الطرح والباحث هنا يتحدث عن أزمة اقتصادية، فكيف سنفسر أن العديد من رجالات الدولة المرابطية قد تخلوا عن مناصبهم وانضموا تحت لواء التصوف. حجتنا فيما نذهب إليه أن المصادر التي بين أيدينا تذكر أن من بين الذين اعتنقوا التصوف شريحة مهمة من أمراء الدولة المرابطية. ونذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر: الأمير مزدلي والأمير ميمون بن ياسين[٣]. ومما توره المصادر أن تاشفين بن علي كان ممن يحب مجالس المريدين وكتبهم. هذا، وقد دخل الأمير المرابطي أبو إسحاق باران بن يحيى المسوفي في سلك الصوفية (ت. ٥٧٠هـ/ ١١٧٦م)، حتى أن الشيخ طلب منه أن يزيل اللثام ويذهب إلى السوق ويأتي وعلى رأسه طبق من الطرف، حتى يتأكد من صدقه للانخراط في الجماعة فامتثل وعمل بما قاله شيخ الصوفية[٤]. وقال له: قد لحقت بأهل الطريق وزال عنك الكبر، فنهض إلى سجلماسة. وهذا المتصوف ابن حرزهم نجده قد تمكن من التأثير على أحد الأمراء حين جاء لتدريسه، فجعله يسلك طريقه حتى "بلغ ببركته النهاية في مقام الورع"[٥].

ومن الأمراء أيضًا نذكر أبو زكرياء بن يوغان الصنهاجي (ت ٥٣٧هـ/ ١١٤٤م) تلميذ أبي محمد عبد السلام التونسي الذي أقبل على العبادة إلى أن لحق بالله عز وجل. وكان أبو محمد عبد السلام التونسي يقول إذا أتاه من يستوهب منه الدعاء، يقول له: اذهب إلى ابن يوغان واستوهب منه الدعاء، فإنه مَلِكٌ زهد في الدنيا، وأما أنا فكنت فقيرًا وبقيت فقيرًا وما زدت شيئًا وكان ينشد[٦]:

وكان فُؤادي خاليًا من هواكم *** وكان بذكر الحق يلهو ويمزح.

ويذكر ابن الزيات أن مروان بن عبد الملك المرابطي استدعي إلى مراكش لتولي خطة الحسبة، فلما وصل رأى أحد المتصوفة تحفه جموع كبيرة من الناس يزدحمون عليه ويقبلون رأسه ويده، فما كان منه إلا أن تعجب كيف أن هذا الولي يقابل بهذا التعظيم والإجلال رغم أنه أمي! في حين أنه لم ينفعه أي شيء مما تعلمه، فأقسم أن ينقطع إلى الله ويدخل عالم التصوف[٧]. ولا غرو في ذلك، فأمراء الدولة المرابطية على العموم كانوا أقرب إلى الزهاد والمتصوفة، فلا غرابة إذا وجدنا منهم من اعتنق طريق التصوف، فطبيعة وسلوك أمراء المرابطين كان يميل إلى السلوك الصوفي[٨].

ومن بين الولاة نذكر أبو محمد بن عبد الله بن عبد الملك[٩]. وممن اشتغل بوظائف أخرى نذكر ابن العريف الذي اشتغل بوظيفة الحسبة[١٠]، وهذا المتصوف ابن قسي الذي اشتغل "بالأعمال المخزنية"[١١]. وهناك أمثلة أخرى كثيرة لرجال الدولة المرابطية ممَنْ كانوا يشغلون مناصب مهمة فتخلوا عنها وانضموا لركب التصوف. فهل كان هؤلاء وهم من الطبقة العليا من أمراء وعمال وولاة... يعانون من أزمة اقتصادية حتى ينضموا لركب التصوف؟ وعليه فإن هذا الطرح لا ينسجم في نظرنا مع العديد من رجال الدولة المرابطية. ونعتقد أن الأمثلة التي أوردناها تنهض حجة على ما ادعاه الدكتور الحسين بولقطيب. والغريب في الأمر أن هناك من الباحثين من يؤكد بصفة نهائية على أنه "من الثابت عموما أن التصوف يترسخ ويشتد عوده إبان الأزمات"[١٢].

من جهتنا نعتقد أن الأمر على غير ما ذهب إليه الحسين بولقطيب وغيره. لأن التصوف كان قد ضرب له جذورًا عميقة في أرض المغرب والأندلس أيام الدولة المرابطية. وإذا كانت الأزمة هي السبب الرئيس في انتشار التصوف؛ أو بفضلها انتشر التصوف في أواخر الدولة المرابطية حسب هؤلاء، فمن حقنا أن نتساءل: لماذا لم ينتشر التصوف في عصر ملوك الطوائف في الأندلس مثلاً؟ وهي الفترة التي عرفت انتشارا للأزمة على أكثر من صعيد، سواء على الصعيد السياسي والاقتصادي والاجتماعي والأخلاقي. بل ولماذا لم ينتشر التصوف قبيل قيام الدولة المرابطية في المغرب حينما كانت هذه البقعة من الغرب الإسلامي تتخبط في مشاكل لا حصر لها، إن على المستوى الاقتصادي أو السياسي أو العقدي، بل وحتى على المستوى الأخلاقي[١٣]؟ فإذا كان التصوف ينتشر في ظل الأزمة، ألم يكن من الأجدر ومن المنطقي أن ينتشر هذا التصوف في عصر ملوك الطوائف وقبيل قيام الدولة المرابطية على الأقل، لا أن ينتظر المرحلة الأخيرة من عصر الدولة المرابطية؟ وهذا ما فطن إليه أحد الباحثين عندما رأى بأن التصوف ليس نتيجة معاكسة لحياة مادية باذخة، وإنما نتيجة آلية لغيابها. بمعنى أنه يزدهر في التربة التي لا تعرف إغراءات مادية ولا أحابيل شهوانية[١٤].

وإذا ما نحن سلمنا بصحة وجهة النظر هذه والقائلة بأن التصوف نتاج أزمة، فبالتالي ألا يُمكن القول بأن تاريخ المغرب كله سيصبح عبارة عن أزمات. حجتنا على هذا أننا نجد هذه الظاهرة متأصلة عبر تاريخ المغرب. صحيح أن التصوف يستند إلى المحددات المادية، وهذه الأخيرة تجعله يتكيف مع الظروف الجغرافية والتاريخية لكل مرحلة مع هذا؛ يجب الإقرار بأن الاقتصار على الربط بين التصوف وبين الأزمة من شأنه أن يحوله إلى معطى ظرفي لا يظهر إلا مع حلولها ويختفي بزوالها. وهذا معطى تنفيه الصيرورة التاريخية للتصوف في الغرب الإسلامي برمته والمغرب والأندلس بصفة خاصة. في حين نزعم أن التصوف هو أحد ثوابت الفكر والتاريخ المغربيين وبنياتهما، أما الأزمات فهي في نظرنا تعمل على تنشيط حيوية التصوف ولا تأسسها، وإلا كيف يمكن أن نفسر حضور الأولياء في غير أوقات الأزمات؟ سوى إذا اعتبرنا أن تاريخ المغرب برمته تاريخ أزمة! وهذا افتراض بعيد كل البعد عن جادة الصواب، لأن تاريخ المغرب ينهض حجة ضد هذا الزعم. وبالتالي فإننا نؤكد ما ذهب إليه

أحد الباحثين حينما اعتبر بأن "التصوف ثابت والأزمة ظرفية، ومن ثم لا بد من إخضاع الثانية للأول"[١٥].

في حين نجد الدكتور جمعة شيخة يكتب: "قد يتم الزهد في الحياة نتيجة لعدم انسجام الشخص مع المحيط الذي يعيش فيه، أو نتيجة لأزمات وجودية أو ما ورائية تنتاب المرء من حين لآخر، ولكن الزهاد يكونون عند ذلك أفرادا يُعَدُّونَ على الأصابع. أما إذا أصبح الزهد ظاهرة اجتماعية ينضوي تحت لوائها الجم الغفير وفي أماكن مختلفة، فإن هذا دليل على أن هناك ضربا من الاختلال في المجتمع الذي ينتمون إليه. وهذا ينطبق على المجتمع الأندلسي فقد انتشرت الفرق الصوفية المعروفة بالمريدين في شرقي البلد ووسطها وغربها"[١٦]. مع العلم أن النماذج التي يستشهد بها الباحث في مقاله كلها لكبار المتصوفة في العصر المرابطي، وليست لزهاد عاديين. فالباحث هنا لا يفرق بين "الزاهد" و "المتصوف"! فهل ابن العريف وابن بَرَّجَان وابن قِسي وأبو بكر الميورقي... وغيرهم من كبار متصوفة عصر المرابطين في الأندلس مجرد زُهَّاد عاديين كما يستشف ذلك من كلام الدكتور جمعة شيخة؟. بينما يذهب أحد الدارسين إلى القول بأن الغرب الإسلامي لم يعرف هذه الظاهرة حتى انقضى القرن الخامس الهجري/ الثاني عشر للميلاد[١٧]. نفس الرأي نجده يرد على لسان الدكتورة منال عبد المنعم السيد جاد الله حيث تقول: "وعلى الرغم من ظهور التصوف في القرن الثاني الهجري وانتشاره في الشرق العربي إلا أن المجتمع المغربي كان بمعزل عنه ولم يعرفه أهله كما عرفه إخوانهم المشارقة حتى أوائل القرن الخامس الهجري أو قبله بقليل، وذلك في عهد المرابطين"[١٨]. بينما نجد الدكتور الحسين بولقطيب يكتب: "إن التصوف بدأ يشق طريقه إلى المغرب في القرن السادس الهجري"[١٩]. أما الأستاذ محمد زوزيو، فيرى بأن المغرب لم يعرف هذه الظاهرة إلا في عهد الدولة الموحدية[٢٠]، بينما يرى بعض الباحثين سواء كانوا مغاربة مشارقة أو أجانب أن التصوف بالمغرب قد بدأ في القرنين الخامس والسادس الهجريين[٢١]. ومن أغرب الفرضيات ما ذكرها الباحث علي الجاوي الذي أرجع سبب انتشار التصوف في المغرب عصر الدولة المرابطية ومن بعدها الدولة الموحدية إلى أن المذاهب الرسمية سواء منها المذهب المالكي أو المذهب التومرتي كانت معقدة على عامة المسلمين "الذين وجدوا في التصوف ما يشفي غليلهم ويلبي حاجتهم إلى حياة دينية بسيطة وحية ملتصقة بظروف عيشهم وبعيدة عن التجريد المفرط. ولذلك اعتنقوا ما وصلهم من مدارس التصوف المشرقية مثل أفكار الغزالي على يد المتصوفة المغاربة والأندلسيين"[٢٢].

ومن جهتي أتفق مع الدكتور محمد بركات البيلي الذي يرى "أن بداية التصوف في بلاد المغرب الإسلامي لم تتأخر كثيرا عن مثيلاتها في المشرق الإسلامي. إذ اتسعت ماهية الزهد في المغرب تدريجيا نتيجة التصاعد الذي ألم بالظروف والعوامل التي نشأ عنها الزهد في تلك النواحي، ومن ثم تصاعد الزهد بدوره مؤديا إلى التصوف في بلاد المغرب على نحو كبير الشبه بما حدث في المشرق الإسلامي. ويلوح هذا التصاعد التدريجي في الأفق المغربي منذ نهاية القرن الثاني الهجري مواكبا مثيله في المشرق الإسلامي"[٢٣]، وفي موضع آخر يرى "أن بداية التصوف في بلاد المغرب الإسلامي كانت في النصف الأول من القرن الثالث الهجري"[٢٤]. بينما ترى إحدى الباحثات أن التصوف وُجِد" في دولة المرابطين بوصفه ظاهرة اجتماعية، وجدت قبولا لدى الناس في المغرب العربي والأندلس منذ القرن الرابع الهجري"[٢٥]. فهل يمكننا أن نجاري أصحاب هذه الدراسات ونقر بأن التصوف في المغرب فعلا قد وُجد في القرن الثالث كأبعد تقدير أو في القرن الرابع على أقل تقدير؟ مع العلم أن هذه الدراسات لا تفرق بين التصوف كفكر، والتصوف كممارسة وسلوك يعتنقه الشخص[٢٦]. وهذا الخلط بين الاتجاهين المذكورين هو الذي يجعل هذه الدراسات لا تصل إلى رأي محدد لتحديد بداية التصوف في المغرب، أضف إلى هذا وذاك أن بعض الدراسات لا تفرق بين بداية التصوف في المغرب وبداية التصوف في الأندلس، بل تجعل انطلاقتهما وبدايتهما في وقت واحد!.

من جهتنا نزعم بأن عدم الحسم في تحديد بداية معينة للتصوف في المغرب ترجع إلى عدة عوامل، منها اختلاط المتصوفة بالزهاد اختلاطا كبيرا في بلاد المغرب في الوقت الذي ظهر فيه التصوف، ناهيك عن استمرار الزهاد بعد ظهور التصوف، وهذا الأمر نجده حتى في القرن السادس الهجري، حيث يزعم كثير من الباحثين أنه البداية الحقيقية للتصوف المغربي. هذا، بالإضافة إلى تشابه كثير من أنشطة الزهاد والمتصوفة الأمر الذي يجعل من العسير التمييز بين الزاهد والمتصوف، خاصة إذا علمنا أن المغاربة- كانوا ولا يزالون- يستخدمون مسميات واحدة للدلالة على كل من الزهاد والمتصوفة.

ومما يزيد في صعوبة تحديد بداية محددة لظهور التصوف في المغرب في القرون الهجرية الأولى والتفريق بين الزاهد والمتصوف، أن المصادر المغربية التي بين أيدينا- كتب الطبقات، المناقب، التراجم...- قلما تشير في تناولها لتلك الفترة إلى مصطلح صوفي.

ويبقى أهم عائق في نظرنا في وجه المحاولات الجديدة في الكشف عن البداية الحقيقية لظهور التصوف في المغرب، أن البحث التاريخي لم يسمح بعد بوضع اليد على مزيد من الوثائق والمضان التي تسعف في إعطاء فرص للإجابة على السؤال المطروح: متى بدأ التصوف في بلاد المغرب؟ ومتى انتقل من طور الزهد إلى طور التصوف؟ خاصة وأن الكثير من أمهات كتب التصوف التي ألفت في عصر المرابطين أو قبله قد عفى عنها الزمن، أو تعرضت للاندثار بسبب الخصوم السياسيين أو المعارضين للتصوف في هذه المرحلة، بل إن الناجي منها-على قلته- ما يزال مخطوطًا. بل إننا نزعم أن النصوص التي وصلتنا ضنينة علينا بما من شأنه أن يبث في الأمر ويحسم الموقف.

صحيح أن القرنين الخامس والسادس الهجريين قد عرفا ازدهارًا كبيرًا للتصوف، واكتسح هذا الأخير النسيج الاجتماعي الأندلسي والمغربي، لكن ذلك لا يعني على أية حال، بأن الغرب الإسلامي لم يعرف ظاهرة التصوف حتى انتهى القرن الخامس الهجري كما ادعى البعض. وإذا صدقنا وجهة النظر هذه، ألسنا بذلك نتغاضى عن الرصيد التاريخي الذي سبق هذه الفترة منذ

دخول الإسلام إلى منطقة الغرب الإسلامي ومهد لها، والمتمثل في تيار الزهد الذي كان يدعو إلى الانعزال عن الملذات الدنيوية والاعتكاف على العبادة. وإذا ما نحن قمنا بإلقاء نظرة على كتب التصوف والمناقب والتراجم الأندلسية والمغربية، فإننا نجدها تحفل بأسماء رجالات من القرون الهجرية الأولى من هذا النوع.

إذا كان الأمر والحالة هذه، فما هي إذن جذور التصوف بمنطقة الغرب الإسلامي؛ خاصة على ضفتي الزقاق؟ ومن أين تسرب التصوف الذي سيكتسح النسيج المغربي والأندلسي بِمُرَكَّبَيْهِ الحضري والقروي، والذي سيصبح قوة اجتماعية وسياسية فاعلة، خصوصاً في القرن السادس الهجري/ الثاني عشر للميلاد[٢٧]؟ وهل فعلاً لم تعرف منطقة الغرب الإسلامي ظاهرة التصوف حتى انقضى القرن الخامس الهجري كما ادعى البعض؟ تلك إشكالات ضمن أخرى سنحاول الإجابة عنها في هذا الفصل.

أولاً: جذور التصوف الأندلسي

ترجع البدايات الأولى للتصوف في الأندلس إلى أواخر القرن الثالث الهجري، حيث تحدثنا كتب التراجم الأندلسية عن ممارسات بسيطة لعدد من النساك والمتعبدين في إطار نوع من الزهد[٢٨]، وذلك على نحو ما حدث في المشرق. وإن كانت هذه البدايات متأخرة عن مثيلاتها هناك[٢٩]. وقد جانب الباحث المعاصر عمر فروخ الصواب عندما زعم بأن الغرب الإسلامي لم يعرف ظاهرة التصوف حتى انقضى القرن الخامس الهجري، مدعياً من جهة أخرى بأن التصوف نتاج مشرقي لم ينبت في التربة المغربية إلا متأخراً[٣٠]. وإذا افترضنا صحة هذا الرأي فأين سنضع "**المدرسة المسرية**" كبرهان على الممارسة الصوفية بالأندلس[٣١]. بل وقبل ذلك بكثير حينما تحدثنا المصادر عن بعض الزهاد الذين قدموا مع الفتح الإسلامي لهذه المنطقة وعلى رأسهم التابعي حنش بن عبد الله الصنعاني[٣٢]، الذي كان من زهده أنه إذا فرغ من عشائه وحوائجه، قرَّبَ إناء ماء فكان إذا وجد النعاس استنشق الماء حتى يظل يتلو من آي القرآن بقية ليله[٣٣]. ونعمان بن عبد الله الحضرمي الذي كان أزهد الناس، وكان يتصدق بعطائه كله حتى لا يبقي شيء له ولا لأهله، ولم يكن يلبس إلا لباسًا خفيفًا، وقد استشهد في دفاعه عن ثغور الأندلس. وبالنظر إلى المعلومات المتوفرة فيما يخص الفترة المبكرة، يمكننا القول بأن التصوف قد دخل إلى العدوة الأندلسية عبر ثلاث محطات: المشرق، إفريقية وصقلية، فكيف ذلك؟

١/١-المشرق:

من الطبيعي أن تكون القناة المشرقية هي مصدر التأثير المباشر، وذلك باعتبار أن المشرق الإسلامي مجال التصوف ومنطلقه[٣٤]، خاصة إذا علمنا أن الفتح الإسلامي للأندلس قد تزامن مع تبلور المنحى الصوفي في الإسلام بالمشرق[٣٥].

وقد كانت العساكر الإسلامية التي قدمت إلى إقليم الأندلس تتكون من بعض الكتائب التي قدمت من المشرق، والبعض منهم كان يميل للزهد. ولعل أبرزهم حنش بن عبد الله الصنعاني المتوفى في أول القرن الثاني للهجرة. ويُذكر عنه أنه كان يُديم الصلاة طوال الليل، وهو الذي بنى مسجد سرقسطة في الثغر الأعلى. ومما تجدر الإشارة إليه هنا أن أهل الثغر كانوا يتبركون بقبره بعد ذلك زمنًا طويلاً[٣٦]. مما ينهض قرينة أنه منذ هذه الفترة قد بدأ الناس فيها يعتقدون في بركة الأولياء، هذا من جهة؛ ومن جهة ثانية يمكن القول بأن هذه الإشارة تنهض حجة على بداية التغلغل الصوفي في الأندلس. وعلي بن رباح (ت ١١٤هـ) الذي عُرِف بورعه وابتعاده عن الترف، وهو من التابعين الذين وفدوا مع عبد الله الصنعاني. كما كان اجتهاد بعض التابعين ممن دخل الأندلس في العبادات يزرع بذور اتجاه أهل الزهد والانقطاع بها.

وفي أواسط القرن الثاني، نجد أن هناك زهَّادا استقطبوا أنظار الناس بل وما لبثوا أن أشاعوا طريقهم، فصار لهم مريدون وأتباع[٣٧]. وفي مقدمتهم نجد الزاهد داوود بن ميمون بن سعد الذي كان يوصف بالصلاح، وقد كان موضع تقدير حتى من قِبَلِ القوطي أمير النصارى[٣٨]. وقد أعقب ميمون هذا ابنًا يدعى داوود يصفه ابن الأبار بأنه كان "أوحد عصره نسكا وزهدا"[٣٩]، ناهيك عن أبي الفتح الصدفوري[٤٠]، بالإضافة إلى فرقد السرقسطي الذي يوصف بأنه (عالم الحدثان)[٤١]. وكانا هذين الأخيرين صديقين متلازمين اشتغلا بالجهاد، فكانا يرابطان بالثغر الأعلى شطرا من العام ثم يسيران فيقضيان الشطر الآخر من العام في قلنبرية (البرتغال)[٤٢]. ومن الطبيعي لهذا الزهد الذي انتشر في هذه الفترة المبكرة من تاريخ الأندلس أن يتجه أصحابه إلى الجهاد في سبيل الله ضد النصارى وفتح البلاد. لأن هذه المرحلة كانت تتطلب ذلك.

بالإضافة إلى الأسماء التي مرت معنا فالباحث لا يعدم أسماء أخرى لزهاد وعُبَّاد في الأندلس خلال هذه الفترة، وهكذا نجد زياد بن عبد الرحمان الملقب بشبطون والذي كان من الزهاد، وهو تلميذ الإمام مالك[٤٣]. وهناك زاهد آخر تذكره المصادر، ويتعلق الأمر بالزاهد أبو الأجنَّس (ت ١٨٠هـ) الذي كان يتناول ثلاث وجبات فقط كل سبعة أيام في شهر رمضان[٤٤]. يتضح مما سبق؛ أن الزهد في هذه الفترة كان فرديا، يقتنع فيه السالك بالعبادة. بل إننا لن بالغ إذا ما نحن قلنا بأن هذه الفترة تُعد بمثابة فترة انتقال من الزهد إلى التصوف. فالتصوف في هذه المرحلة لم يكن يعدو كونه سلوكا فرديا لم يبلغ بعد أن يكون تيارا عاما، إذ كان الزهد لا يزال الأكثر قبولا وانتشارا على الساحة الأندلسية. وبالتالي يمكن القول بأن التصوف لم يكن بَعْدُ قد كَوَّن رصيدا كبيرا بين أهل الأندلس، وبالتالي ظل مجرد نزعة فردية ينزع إليها نفر قليل من الأندلسيين.

أما إذا انتقلنا إلى بداية القرن الثالث الهجري فإننا نرى أن معالم الزهد الأندلسي بدأت تتضح وتتحدد مقتربة مما اتسمت به الحياة الروحية في المشرق[٤٥]. فالأندلسيون اتجهوا بكثير من التعظيم لهؤلاء الرجال الصالحين، ومن بينهم الزاهد: أيوب البلوطي الذي كان مجاب الدعوة، ويحيى بن قاسم بن هلال (ت ٢٧٢هـ أو ٢٩٧هـ) الذي لم يكن يغادر المسجد سوى للنوم في بيته[٤٦]، وإبراهيم بن محمد بن باز (ت ٢٧٤هـ)[٤٧]. والملاحظ

أن الناس من فرط تعلقهم بهؤلاء وغيرهم نجدهم ينسبون العديد من الكرامات لهؤلاء الزهاد[٤٨].

ولعل من مظاهر نضج الحياة الروحية في الأندلس خلال هذا القرن، إقامة تلك الأربطة التي يقيم فيها النساك والعُبَّاد سواء كانوا أفرادًا أو جماعات[٤٩]، خاصة في الثغور بين أرض الإسلام والممالك المسيحية وقد كان للثغر الأعلى في سرقسطة ووشقة وتطيلة... من مدن الثغر نصيب كبير من تلك الأربطة. هذا مع العلم بأن حياة العُبَّاد في هذه الأربطة وكانت مزيجا من التعبد والجهاد[٥٠]. وقد بدأت هذه الرباطات تنتشر تدريجيا في داخل البلاد منذ منتصف القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي.

إذن يمكننا القول-استنادًا إلى المعطيات السالفة الذكر-بأنه في هذه المرحلة بالذات بدأ التصوف الأندلسي يتميز شيئا فشيئا عن نظيره في العصور السابقة، وذلك بكونه لم يعد مسألة فردية يزاولها أشخاص مشتتون لا يجمعهم هدف، بل يتضح أنهم صاروا يُكَوِّنُونَ جماعات لها أهداف مشتركة، بل ويقومون في متعبد خاص بهم[٥١]. وهذا إن دل على شيء فإنما يدل أن التصوف أضحى يهتم بالجماعة لا الفرد بعينه. حجتنا فيما نذهب إليه أن ابن الفرضي عندما ترجم للمتصوف أصبغ بن مالك القبري (ت. ٢٩٩هـ)، ذكر أنه كان يتحلق حوله جماعة من المتصوفة فيناقشون الأمور العامة في منزله الكائن ببيشتر Bobastro[٥٢].

ولعل ما زاد الحياة الروحية نضجًا هو اهتمام بعض الأندلسيين الراحلين إلى المشرق بلقاء بعض المتصوفة هناك[٥٣]، أو جمع سيَر العُبَّاد والزهاد والمشارقة. فمما لا مشاحة فيه أن رحلات الأندلسيين إلى المشرق كانت من أهم العوامل التي ساعدت على انتشار الأنماط السلوكية-الخاصة بأهل التصوف-في الأندلس في هذه الفترة. ومن بين أولئك نجد أحمد بن محمد الرومي القرطبي تلميذ ابن وضاح، الذي لقي عقب رحلته للمشرق إبراهيم بن الجنيد الصوفي البغدادي وسمع منه تصنيفه في الزهد وأدخله إلى الأندلس لما عاد من رحلته[٥٤]، بالإضافة إلى محمد بن وضاح القرطبي (ت. ٢٨٧هـ/ ٩٠٠م)، مؤلف كتاب "**العباد والعوابد**"[٥٥]. وهذا أبو عثمان بن سعيد بن عمران بن مشرف من أهل قرطبة، خرج حاجا ودخل العراق فسمع من بندار محمد بن بشر وغيره[٥٦]. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإننا لا نعدم أسماء عدة من صوفية المشرق يمموا وجوههم تلقاء الأندلس، ومنهم على سبيل المثال أبو العباس طاهر بن محمد بن عبد الله بن موسى بن إبراهيم المعروف بابن المهند[٥٧] وأبو بكر أحمد بن محمد بن صالح بن النضر-الأنطاكي[٥٨]، وأبو عبد الله محمد بن شجاع الصوفي[٥٩]. من خلال ما سبق نلاحظ أن التصوف الأندلسي-قد نهل في بدايته من التصوف المشرقي سواء كان ذلك من الشام أو العراق التي كانت حواضره مثل البصرة والكوفة... موطنا للزهاد والمتصوفة أو من غيرها من المناطق المشرقية.

٢/١-إفريقية:

إذا كانت الأندلس قد استقلت سياسيا في القرن (الثاني للهجرة/ الثامن للميلاد)، وقامت بها دولة أموية ذات سيادة، فإنها من الناحية الثقافية والفكرية بقيت مرتبطة بالشرق الإسلامي، تتابع خطاه وتردد أصداء ما يجري فيه. وبالنسبة للفترة– موضوع البحث– كان هذا التفاعل يتم زمانا في مواسم الحج بالخصوص، ويتم بمكة المكرمة والمدينة المنورة. ولكن مراحل الطريق سواء البرية منها أو البحرية كانت أيضا تلعب دورًا هامًا في نقل التأثير إلى الأندلس[٦٠].

ولعل أهم اتصال ثقافي تم بين الأندلس والعدوة الإفريقية كان يتم بالقيروان، إذ أن هذه الحاضرة كانت يومئذ مركزا مهما لأهل العلم. وقد ساعدت هذه المدينة أهل الأندلس بعلمائها، كما أثرت بصلحائها في عُبَّادها ونُسَّاكها. وكانت القيروان مستقر بعض الصحابة وكثير من التابعين، إذ إنه منذ البدايات الأولى للقرن الهجري الثاني/ الثامن الميلادي، كانت آثار العُبَّاد واضحة بها. وكان إسماعيل بن عبيد الأنصاري من خيرة الفضلاء التابعين بها[٦١]. وبعد هذا الجيل اشتهر بالقيروان كثير من الزهاد الصلحاء الفضلاء ومن أمثلة ذلك: الفقيه سحنون بن سعيد الذي كان يبدو جامعا لأوصاف الفقهاء وفضائل الزهاد، بالإضافة إلى بهلول بن راشد الذي التف حوله العُبَّاد وطلبة العلم، ناهيك عن أبي خالد عبد الحق القتاب وأبي عبد لله محمد أحمد السوسي وغيرهم كثير.

وقد كان المتصوفة يجتمعون بشكل دوري في بعض المساجد بالقيروان، وفي رباط المُنَسْتِير خاصة[٦٢]. وقد كان محتوى هذا الاجتماع الخاص للمتصوفة في بعض المساجد كمسجد السبت[٦٣] ورباط المنستير يشمل على أنشطة معتمدة في حلقات الصوفية: أذكار وسماع وأحوال. فقد كان الزهاد والعُبَّاد يلتقون فيه ويعقدون حلقا للذكر وقراءة القرآن وإنشاد أشعار الزهد والرقائق، مثل أشعار ابن معدان:

مُرَّ بِدَارِ المترفين وقل لهم
أين أرباب المصانع والقرى
مُرَّ بِدَارِ المترفين وقل لهم
ألا قطع الموت التنصب والعنا

وقوله:

إذا كنت في دار الهوان فإنما
ينجيك من دار الهوان اجتنابها

وأهم ملاحظة يمكن للباحث ملاحظتها حول مسجد السبت هذا، هو أنه لقي معارضة شديدة من طرف فقهاء المالكية، خاصة على يدي الفقيه يحيى بن عمر، وقد قام هذا الفقيه بحملة تشهيرية ضد هذا المسجد، بل ونجده يقوم بتأليف كتاب "**في النهي عن حضور مسجد السبت**"[٦٤].

٣/١-صقلية:

من الروافد التي ساعدت على ذيوع النفس الصوفي في الأندلس، تلك الواردات التي كانت ترد من إقليم صقلية. فقد

نجح التصوف نجاحا كبيرا في هذا الإقليم رغم كونه قد فُتح للإسلام متأخرًا عن باقي الأقطار[٦٥]. فقد فُتح هذا الإقليم بصفة نهائية على عهد المأمون العباسي وبقيادة أسد بن الفرات[٦٦]. رغم هذا التأخر الحاصل في فتح صقلية، فإن صفحة صوفية مشرقة ظهرت بصقلية وذلك في القرن الهجري الثالث/ التاسع الميلادي. ومن بين العوامل التي ساعدت على نصاعتها سهولة الاتصالات بين الجزيرة وحواضر الشرق الإسلامي، خاصة مع العاصمة بغداد موطن الصوفية والزهاد. فقد سافر إلى هناك عدد لا بأس به من الصقليين سواء كانوا من أهل البلد أو من العرب المستقرين بها[٦٧]. فهذا سعيد بن سلام قد رحل إلى الحجاز حيث حظي هناك باحترام كبير، وذلك لتقدمه في العبادة والانقطاع إلى الله عز وجل. وتوجه من هنالك إلى بلاد فارس وتوفي في نيسابور سنة ٩٨٣م. ومن المعروف أن نيسابور في هذا الوقت كانت من معاقل أهل الحديث وأهل التصوف. كما أن الصوفي عتيق بن محمد حظي بنفس الاحترام في بغداد، وهي يومئذ عاصمة الخلافة الإسلامية وموطن لعدد من المدارس الصوفية. ومن بين أبناء صقلية الصوفية الذين جابوا أقطار العالم الإسلامي نذكر، عتيق بن علي السمنطري. والجدير بالذكر أن هناك من الصقليين من جمع بين علمي الحديث والتصوف[٦٨].

وفي القرن الرابع نجد أبا بكر محمد بن إبراهيم التميمي الصوفي، الذي سافر إلى العراق طلبا للعلم وحضر الجلسات الصوفية التي كان يتولاها الصوفي الكبير أبو القاسم الجنيد، ومنها عاد أبو بكر إلى موطنه صقلية حاملاً معه زادا في مجال التربية الروحية[٦٩]. واستطاع بعض الصوفية الصقليين أن يكوِّنُوا طُرقا للتربية خاصة بهم، ومن بينهم أبو القاسم عبد الرحمان بن محمد البكري. كما ساهم كذلك في تأليف الكتب سواء في "التصوف" أو "في صفة أولياء الله وكراماتهم"، وقد توفي أبو القاسم البكري هذا قبل سنة ٣٨٦هـ[٧٠]. إن الباحث في التصوف لا يعدم أسماء عدة صلحاء من صقلية ارتفعوا عن الرذائل واجتهدوا في التحلي بالفضائل وقطعوا ليالي طوالا في التهجد والاستغفار، ثم استحقوا أن يكونوا موضع تقدير السكان وإكبارهم. كل هذه المعطيات المتواجدة في أرض صقلية كانت تتفاعل مع ما يجري بأرض الأندلس، فتبادل الجزيرتان التأثر والتأثير، إذ إن صقلية بحكم موقعها الاستراتيجي كانت مرحلة فيما بين المشرق والأندلس، تمر منها الأفكار والأخبار القادمة من الأندلس، والمتوجهة إليها[٧١].

مما سبق ذكره يتضح بأن؛ العناصر المحلية والتأثيرات الإقليمية والروافد الشرقية، عملت على تخمير الممارسة الصوفية الأندلسية منذ دخول هذه الظاهرة إلى الأندلس مع الفتح الإسلامي لها. بل حتى أن الضفة الأندلسية ستكون فيما بعد من المحطات الأساس في تكون الممارسة الصوفية في المغرب. وبعد أن مهدنا لجذور التصوف في الأندلس، وعرفنا أهم القنوات التي أثرت فيه وكانت منطلقه. ترى ما هي جذور التصوف المغربي؟ وما هي أهم القنوات التي نهل منها التصوف المغربي منذ بداياته الأولى وحتى القرنين الخامس والسادس الهجريين، حيث أصبح قوة اجتماعية فاعلة[٧٢]؟ هذا ما سنحاول الإجابة عليه في المبحث الثاني من الفصل الأول.

ثانيًا: جذور التصوف المغربي[٧٣]

بادئ ذي بدء، نود الإشارة إلى ملاحظة أساسية تتعلق بالتصوف المغربي. فمما لا مشاحة فيه أن من بين القضايا التي ما يزال يكتنفها الغموض بخصوص موضوع التصوف المغربي، ولم يُحسم فيها من قِبل الباحثين تبرز مسألة تحقيب تطور التصوف المغربي- وذلك بإجماع أغلبية المؤرخين المتخصصين بالتصوف المغربي- أضف إلى ذلك نوعية وطبيعة التيارات الخارجية التي أثرت فيه سواء بالنسبة للمشرق أو إفريقية أو الأندلس[٧٤]. إذ من الصعب على الباحث في هذا الموضوع أن يُجزم بتعيين بداية محددة للممارسة الصوفية بالمغرب[٧٥].

ولا يعزى هذا الأمر في الواقع إلى تأخر الظاهرة نفسها[٧٦]. مع العلم بأن أغلب الدراسات ترى أن التصوف ظهر في القرن السادس الهجري. لكن الأمر في نظرنا يحتاج إلى إعادة النظر في هذا الطرح، وإلى الكثير من البحث والدراسة. دليلنا فيما نذهب إليه أن هذه الدراسات لا تفرق بين ظهور التصوف كـ"فكر" وبين التصوف كـ"ممارسة". فمن جهتنا نزعم- استنادًا إلى الوثائق التاريخية- بأن التصوف المغربي ظهر قبل ذلك بكثير. فإذا كان التصوف بالمشرق ظهر في أواخر القرن الثاني للهجرة كاتجاه فكري، فإن نظيره المغربي قد تأخر كثيرا حتى القرن السادس الهجري. حجتنا في ذلك تزامن هذا القرن بظهور أقدم المصنفات المناقبية في المغرب ونعني بها كتابي المستفاد للتميمي والتشوف لابن الزيات. أما إذا نظرنا إلى بدايات التصوف المغربي كسلوك يتبعه الشخص فإننا نزعم- استنادًا إلى المصادر التاريخية- بأن التصوف المغربي قد ظهر مع دخول هذا القطر تحت دار الإسلام، حجتنا فيما نذهب إليه أن المتصفح لكتب التراجم المغربية- الأندلسية يجد أن مؤلفي هذه الكتب قد أطلقوا على بعض المُتَرْجَمِينَ لهم صفة التصوف، أو وصفوهم بألقاب مرادفة للفظ "تصوف" من قبيل: خمول، مجاب الدعوة... ومن خلال هذه الألفاظ يمكننا القول بأنها تدل على انتشار التصوف "كممارسة" وليس "كفكر" منذ فترة مبكرة.

وإذا عدنا لمناقشة من يزعم أن التصوف المغربي قد ظهر في المغرب في القرن السادس الهجري، فإننا نرى أن الحجج التي يقدمونها تتهاوى أمام النقد التاريخي. ذلك أن أغلب مؤرخي التصوف المغربي يربطون بين ظهور التصوف وعملية إحراق إحياء علوم الدين للغزالي. وعند تتبع هذه القضية في المصادر نرى أن من أفتى بحرق الكتاب كانوا فقهاء من الأندلس وليس من المغرب، هذا من جهة؛ أما من جهة ثانية فإن العديد من الباحثين الذين يرون أن التصوف ظهر في القرن السادس يربطونه بثورة المريدين في الأندلس ناهيك عن إشخاص زعماء التصوف لمراكش، ونعني بهم كل من ابن العريف وابن برجان والميورقي. ولنا أن نتسائل: هل كون إشخاص متصوفة أندلسيين إلى مراكش دليل كاف على أن التصوف قد انتشر في القرن السادس الهجري في المغرب؟ خاصة وأن هؤلاء الثلاثة هم

متصوفة أندلسيون وليس متصوفة مغاربة. مع العلم باننا لم نعثر في أي ترجمة – في المصادر التي عدت إليها- على ما يدل بأن متصوفة المغرب قد تعرضوا لمضايقات كما حدث لنظرائهم الأندلسيين[٧٧].

وإذا عدنا لقضية إحراق الإحياء فإننا نرى أنها لم تتعلق بموقف الغزالي من التصوف بل كان سبب حرقه يعود إلى موقف صاحبه من أعطيات السلاطين، وأيضا موقفه من الفقهاء الذين يأخذون هذه الأعطيات[٧٨]. وعليه فإننا نخالف الرأي القائل بأن التصوف قد ظهر في القرن السادس الهجري وذلك على ضوء ما قدمناه وأوردناه أعلاه. هذا، مع العلم بأن البحث في قضية التصوف في المغرب، قد كانت مجال اهتمام كثير من الباحثين، وقد قُدمت بناءً على ذلك عدة افتراضات، اعتمدت في بعض الأحيان على الربط بين نشأة التصوف وبداية "الطوائف الدينية"[٧٩]، وأحيانا أخرى اعتمدت على بعض المؤشرات ذات الطابع الشخصي والفيلولوجي لافتراض تلك البداية، أو الانطلاق من المحلي وتحويله إلى العام، خاصة مع الكتابات الكولونيالية في فترة الحماية وقبلها بقليل، حيث كانت تولي أهمية كبيرة لدراسة الحساسيات الدينية للمغرب[٨٠]، ناهيك على تشديدها على الماضي الوثني للبربر، وذلك قصد تفسير المكانة المتميزة للأولياء داخل المجتمع[٨١]. وبالنظر إلى المعلومات المتوفرة، فيما يخص الفترة المبكرة يبدو بأن التصوف قد دخل المغرب عبر ثلاث قنوات رئيسية: المشرقية، الإفريقية، والأندلسية، فكيف تم ذلك؟.

١/٢-المشرق:

من الطبيعي أن تكون القناة المشرقية هي مصدر التأثير المباشر باعتبار المشرق الإسلامي مجال التصوف ومنطلقه[٨٢]. فطبقًا لوحدة الظاهرة الصوفية في العالم الإسلامي، لا سبيل لإنكار التلاقح الروحي بين مشرق العالم الإسلامي ومغربه[٨٣]. ولا غرو في ذلك؛ فالتصوف بالغرب الإسلامي قطعة حية من التصوف الإسلامي بالمشرق[٨٤]. إذ نعلم يقينا أن التصوف انتشر انتشارا واسعا في الشرق إبان هذه الحقبة، بل وقبلها بكثير. ولم يكن تصوف الغزالي سوى عطاء صادق لهذا المد الصوفي[٨٥]. لذلك يمكن القول بأنه من البديهي أن يصل هذا التيار إلى المغرب الأقصى على ضوء هذا المعطى. وقد يتم ذلك عبر عدة طرق: إما عن طريق الحج[٨٦]، أو عن طريق الرحلات العلمية[٨٧]. فإليه كان يذهب المغاربة لأداء مناسك الحج، وعند العودة منه يكونون قد تشبعوا بأفكار وتعاليم وسلوكات ومؤلفات صوفية يعملون على نشرها في الوسط المغربي[٨٨]، ومن أمثلة ذلك: أبو عبد لله بن سعدون القيرواني[٨٩] أول شخص مترجم في التشوف، والذي حمل تواليف أبي بكر المطوعي واستقر بأغمات حتى وافته المنية. ويُعيد ذلك لقي أبو جبل يعلى[٩٠]، أبا الفضل عبد الله بن حسن الجوهري الشيخ المتصوف (ت ٤٨٠ هـ) وحمل منه طريقته وعاد إلى فاس حيث توفي بها سنة ٥٠٣هـ /١١٠٩م[٩١]. وهذا عبد العزيز التونسي الذي كان يحث تلامذته من المصامدة على قراءة كتاب "**رعاية حقوق الله**" للمحاسبي[٩٢]. وبالتالي فإن عددا لا يستهان به من متصوفة المغرب قد تتلمذوا وأخذوا التصوف من نظرائهم في المشرق[٩٣].

والملاحظ أن الأمر لم يقتصر على سفر متصوفة المغرب إلى المشرق، بل إننا لا نعدم من الإشارات التي تثبت أن متصوفة مشارقة يمموا وجوههم تلقاء المغرب. فطبقا لوحدة الظاهرة الصوفية في العالم الإسلامي، لا سبيل لإنكار التلاقح الروحي بين مشرق العالم الإسلامي ومغربه[٩٤]. فقد أدت العلاقات الوثيقة التي ربطت بين المتصوفة المغاربة ونظرائهم المشارقة إلى قيام هؤلاء بزيارة أرض المغرب. فقد حجت طائفة من متصوفة المشرق لزيارة أبي عبد الله بن أمغار[٩٥] وأبي شعيب وأبي عيسى في أزمور حسبما يذكر ابن الزيات[٩٦]. وقبل ذلك قام أحد المتصوفة بزيارة الأندلس ويتعلق الأمر بالزاهد طاهر بن محمد المعروف بالمهند (ت. ٣٩٠هـ) وهو من أهل بغداد وكانت له رسائل عجيبة ومقالات في معاني الزهد على مذهب المتصوفة[٩٧].

وظل الاهتمام منصبا على مصنفات الجنيد والمحاسبي وأبي طالب المكي[٩٨] والغزالي[٩٩]. ولا يخفى الدور الهام لهذا الأخير في التصوف المغربي، لكن هذا الأمر لا يصل- في نظرنا- إلى حد القول بأن هذا الأخير كان له دور مهم "في ميلاد التصوف بالمغرب" كما زعم أحد الباحثين[١٠٠]. لأن التصوف كان قد اشتد عوده وترسخ في التربة المغربية قبل أن تنتشر كتب الغزالي في المغرب وخاصة كتابه "**إحياء علوم الدين**".

صحيح أن تعاليمه ونظرياته الصوفية قد وَجدت التربة الخصبة في المغرب والأندلس[١٠١] وذلك بفضل العلماء الذين حجوا إليه واتصلوا به[١٠٢]. ولعل أشهرهم الولي محمد صالح بن حرزهم[١٠٣] الذي أخذ عنه ثم عاد إلى مدينته فاس التي "نشر بها طريقته وهدى الله به خلقًا كثيرًا"[١٠٤]، والذي يُعتقد أنه أول من أدخل مذهب الإمام الغزالي إلى المغرب وخاصة إلى فاس حسب العديد من الدارسين[١٠٥]، والذي تتلمذ مباشرة على الغزالي[١٠٦]. لكن ذلك لا يعني أن هذا الأخير كان له دور مهم في ميلاد التصوف بالمغرب. دليلنا في ذلك أن هناك عدد كبير لمصنفات صوفية كانت تُدَرَّسُ في العصر المرابطي وقبله بقليل من قبيل: مؤلفات ابن أبي زمنين والحارث المحاسبي. وقبل بداية العصر المرابطي شرع ابن سعدون في تدريس كتاب "الأنوار" لابن الحسن بن جهضم (ت. ٤١٤هـ) وعدد من كتب أبي بكر المطوعي مثل: " من صبر ظفر" و "المقالات في المقامات" و "أخبار الشبلي" وعن ابن سعدون رُوِي كتاب "طبقات الصوفية" للسلمي[١٠٧]. وهذه الكتب المذكورة كلها كتب مشهورة بنزعتها التصوفية، وبالتالي فإن انتشار هذه الكتب يدل على أن التصوف كان منتشرا قبل دخول مؤلفات الغزالي لبلاد المغرب؛ مما ينهض حجة على عدم صحة ما ادعاه الدكتور إبراهيم القادري بوتشيش.

ومن خلال بعض التراجم نجد أن الولي أبا مدين شعيب قد لقي في الحج الشيخ عبد القادر الجيلاني، فألبسه خرقة التصوف[١٠٨]. وهي بدون شك من بين القرائن التي تثبت تأثير التصوف المشرقي في التصوف المغربي. هذا؛ وكان عبد الجليل بن ويحلان[١٠٩] قد التقى كذلك بشيخه أبي الفضل الجوهري المصري

عندما رحل إليه من المغرب "واتخذ الطريقة على حقيقتها من المشرق"[١١٠]. ولعل من بين القرائن التي تثبت تأثير المشرق في ظهور التصوف بالمغرب، أن الشيخ الجيلاني كان كلما سُئل عن قرين يضاهيه في البلاد الإسلامية كان يشير إلى عبد حبشي بالمغرب اسمه آل وكنيته أبو يعزى[١١١]. هذا، والملاحظ لكتاب "**التشوف**" ليرى أنه يزخر بعدد من المغاربة الذين يمموا وجوههم شطر المشرق، وانبهروا بشيوخ التصوف هناك وأخذوا عنهم[١١٢].

وفي الوقت نفسه، نرى أن بعض متصوفة المشرق قد شدوا الرحال تلقاء المغرب والأندلس، فساهموا بذلك في نشر التصوف[١١٣]. لذلك لم يكن من قبيل الصدفة أن يتسرب الفكر الصوفي إلى المغرب ويؤثر في مجموعة من المتصوفة[١١٤]. وعلى كل، فإن التصوف الذي ولد وترعرع في المشرق شأنه شأن جميع الفرق والمذاهب الدينية، قد نفذ إلى المغرب الأقصى وأثر في دفع حركة التصوف بهذه المنطقة. فمن غير المعقول أن نجد صدى للحركات الدينية المشرقية على أرض المغرب من قبيل: مذهب الخوارج والدعوة العلوية والمذهب الشيعي. ناهيك عن ظهور النزعة العقلية للمعتزلة والأشاعرة، وألا نجد التصوف يشق طريقه إلى أرض المغرب، وبالتالي فإنه كان سيبدو الأمر غريبًا إن لم ينجح التصوف المشرقي في التغلغل والنفاذ إلى أرض المغرب[١١٥].

٢/٢-إفريقية:

ثاني القنوات التي تأثر بها التصوف المغربي نجد القناة الإفريقية. فقد تأثر التصوف المغربي من القناة الإفريقية وذلك عبر حاضرة القيروان التي كانت تتردد فيها أصداء المدارس الصوفية المشرقية. فقد أقام بها ذي النون المصري باحثا عن الصلحاء، واستوطنها كثير من الزهاد والصلحاء. ومن هذه الحاضرة قدم بعض الأهالي واستوطنوا مدن وبوادي المغرب خاصة أغمات[١١٦]. ومن نفس القناة تسرب المجهود الدعائي لبعض شيوخ إفريقية الزيرية ومن بين هؤلاء نجد تلامذة أبي عمران الفاسي[١١٧] الذي يعتبره بعض الباحثين أول من أدخل تعاليم أبي القاسم الجنيد إلى إفريقية[١١٨].

وقد عرفت القيروان عُبَّادا ونُسَّاكا من القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي، ومن الفضلاء التابعين بها نجد الزاهد إسماعيل بن عبيد الأنصاري، الذي تصفه المصادر بأنه كان من "أهل الفضل والعبادة والنسك والإرادة"[١١٩]، بالاضافة إلى التابعي أبي يزيد اللخمي المتوفى سنة ١٧٢هـ[١٢٠] الذي كان من الزهاد القانتين المنقطعين إلى الله تعالى بالعبادة، وكان يوصي بكتاب الله وينصح بالالتزام به. ففي رسالته إلى البهلول بن راشد يقول له: "واستعن بكتاب الله عز وجل وكثرة ذكره وتلاوته فإنه الشفاء والرحمة للمؤمنين"[١٢١]. وتحفل كتب التراجم بأسماء عديدة لزهاد آخرين نذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر الزاهد أبو خالد عبد الخالق المعروف بالقتاب[١٢٢]، الذي كان من المجتهدين في العبادة، راغبا في الآخرة، كثير الخوف دائم الحزن، كثير المعروف قليل الهيبة من الملوك، وكان يوصي بالقرآن الكريم والالتزام به والاكثار من تلاوته، ويوصي بالصلاة بالليل وبحفظ اللسان وذكر الموت. بالإضافة إلى عدد كبير من الزهاد الآخرين نذكر منهم: الزاهد عبد الملك بن أبي كريمة (ت ٢٠٤هـ)[١٢٣]، وأبو عبد الله حمدون بن عبد الله العسال (ت ٢٤٤هـ)[١٢٤] الذي كان من أهل الفضل والدين والاجتهاد في العبادة وغيرهم كثير[١٢٥].

وقد كان المتصوفة يجتمعون بشكل دوري في بعض المساجد بالقيروان، وخاصة مسجد السبت الذي يحدثنا المؤرخ المالكي في كتابه "رياض **النفوس**" والذي -مسجد السبت- كان يجمع كل أمارات الحلقة الصوفية المعهودة، ومن تسمية هذا المسجد يتضح بأنه كان يعقد بشكل أسبوعي في كل يوم سبت، وبالمثل كان المتصوفة يجتمعون في رباط المنستير.

والملاحظ هو أن مسجد السبت هذا، لم يحقق الإجماع حوله من قبل كل القيروانيين. فقد كان من بين هؤلاء من يتحفظ بشأنه، حيث وجدت معارضة من طرف الفقهاء وخاصة الفقهاء المالكيين، بعدما تقوى التصوف بإفريقية وخاصة خلال القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي. إذ تميزت هذه الفترة بازدياد الاحترام الشعبي للأولياء والمتصوفة، وبظهور ممارسات صوفية وطقوس أثارت حفيظة هؤلاء الفقهاء المالكيين[١٢٦]، الذين عارضوا وبشدة مجلس الذكر والسماع الذي كان يُعقد بمسجد السبت هذا. وقد تزعم الفقيه الأندلسي يحيى بن عمر هذه المعارضة، بل أدى به الأمر إلى القيام بحملة تشهيرية ضد هذا المجلس وذلك عن طريق تأليف كتاب في "**النهي عن حضور مسجد السبت**" وود لو أنه "هدم حتى لا يجتمع فيه أحد"[١٢٧].

وخلال القرن الهجري الرابع/ العاشر للميلاد، اندلع بالقيروان جدال قوي حول كرامات الأولياء، كان من المدافعين عنها كل من: عبد الرحمان بن محمد البكري الصقلي، والقاضي المالكي المالكي ابن أبي زيد القيرواني (ت. ٣٩٦هـ/ ٩٩٦م)[١٢٨]. أما خلال القرن الهجري الخامس/ العاشر للميلاد، فنرى بأن رجال التصوف كانوا يشتركون في امتلاك رصيد علمي وفقهي، ناهيك عن منحاهم الزهدي والتعبدي[١٢٩]، لذلك ليس جزافا أن تكون أول تراجم كتاب" **التشوف**"، هي تلك المتعلقة بابن سعدون القيرواني الذي حمل تآليف المطوعي في التصوف واستقر بأغمات وريكة[١٣٠]. بل نجد من بينهم من كان ميالا إلى الاستعاضة عن تدريس الفقه بالعمل على نشر المؤلفات الصوفية، ومن بين هؤلاء نجد الزاهد عبد العزيز التونسي المتوفى سنة ٤٨٦ هـ الذي سكن مالقة وغيرها من البلاد الأندلسية واستقر أخيرا بأغمات ودرس الناس عليه الفقه ثم تركه لما رآهم نالوا بذلك الخطط والعَمالات، وقد قال بهذا الصدد: "صرنا بتعليمنا لهم كبائع السلاح من اللصوص"[١٣١].

والملاحظ أن البعض من هؤلاء الشيوخ قد هاجروا من إفريقية واستقروا بالمغرب الأقصى مساهمين بذلك في نشر التصوف في هذه المنطقة[١٣٢] ومن بينهم نذكر: ابن سعدون القيرواني صاحب عدة تآليف في الفقه وناشر تعاليم أبي بكر المطوعي في التصوف، هذا بالإضافة إلى الزاهد عبد العزيز التونسي[١٣٣] الذي كان يحث تلامذته من المصامدة على قراءة

كتاب "**رعاية حقوق الله**" للمحاسبي[١٣٤] ونحو ذلك من علوم التصوف، ناهيك عن المتصوف أبي الفضل ابن النحوي المتوفى سنة (٥١٣هـ /١١١٩م) الذي أقام فترة في سجلماسة وفاس، وهو من بين الذين ساهموا مساهمة فعالة في نشر كتاب "**إحياء علوم الدين**" للإمام الغزالي[١٣٥]، بل وكان من أهم المتصوفة الذين قاموا بالدفاع عن الغزالي وكتابه "**إحياء علوم الدين**"[١٣٦].

ومما تجب الإشارة إليه، أن أغلب هؤلاء الصوفية اختاروا أغمات وريكة مكانًا لإقامتهم قبل بناء مراكش عاصمة المرابطين سنة ٤٥٤هـ /١٠٦٢م[١٣٧]. فهل لهذا للاستقرار بهذه الحاضرة مغزى ودلالة أم أن ذلك مجرد صدفة؟

٣/٢-الأندلس:

إن الباحث في جذور التصوف المغربي لا يخفى عليه الدور الهام الذي لعبته هذه القناة في التصوف المغربي، فقد كان لأطرها المثقفة ذات المنحى الزهدي دورًا هامًا بالنسبة لتمثل صوفية المغرب للتصوف الإسلامي والمتمثل كذلك في نقل التأثيرات الزهدية إلى الضفة الجنوبية من الزقاق. وهذا ما توضحه كتب التراجم المغربية والأندلسية، وكذا بعض الدراسات الحديثة حول انتشار الميولات الزهدية بالأندلس منذ العهود الأولى للإسلام بأرض الأندلس وحتى بداية القرن الخامس للهجرة/ الحادي عشر للميلاد[١٣٨]. لقد شكلت هذه الميولات الأرضية الخصبة التي أُنتج فيها مذهب صوفي بالديار الأندلسية وذلك قبل القرن الهجري الخامس[١٣٩].

وخلال هذا القرن انتشرت بعض التآليف المشرقية المتعلقة بالتصوف[١٤٠]. وقد تأثر متصوفة المغرب بنظرائهم الأندلسيين، من قبيل ابن مجاهد الإلبيري، وابن أبي زمنين، وعمر الطلمنكي... وقد تأثر بفضل الرحلات التي قام بها متصوفة المغرب نحو عدوة الأندلس. ومن بين أولئك نذكر: جساس السجلماسي، ودراس بن إسماعيل، وخلف بن علي البلوي. وعلى كل حال، فإن التصوف المغربي في بدايته الأولى قد تشبع ونهل من عدة قنوات على رأسها القناة المشرقية باعتبار المشرق الإسلامي منطلق التصوف، وذلك عن طريق الرحلة في الاتجاهين (للحج، أو طلب العلم)، وتحفل كتب التراجم كالنفح، والتشوف وغيرهما بأسماء كثير من العلماء الصوفية الذين يمموا وجوههم شطر المشرق. وعن طريق الرحلة كذلك دخلت المصنفات المشرقية بواسطة أسلوب الإجازة العامة، حيث تصدر بعض العلماء لتدريسها بعدما أخذوها عن مؤلفيها، وبذلك دخل التصوف إلى بلاد المغرب.

كما لا يخفى تأثير كل من إفريقية والأندلس، فقد كان لهما تأثير كبير في التصوف المغربي فقد حل بعض المتصوفة بأغمات قادمين من القيروان، وصفاقس، وتونس عبر بجاية فسجلماسة، وامتد نفوذهم وتأثير مذاهبهم فيما بعد، ولا يعزب عن بالنا المجهود الكبير الذي قامت به القناة الإفريقية وذلك عن طريق تسرب المجهود الدعائي لبعض شيوخ إفريقية الزيرية. وطبيعي أن يتأثر المغرب بما يجري في الأندلس، خاصة بعد تحقيق الوحدة بين المغرب والأندلس من طرف المرابطين، بل وقبل ذلك بكثير. فقد كانت الكتب والآراء تنتقل بينهما بكامل الحرية والسهولة. ويحفل كتاب "**التشوف**" بأسماء عدة للمتصوفة الذين عبروا من الأندلس وإليها.

اِسْتِنْتَاجٌ

يتضح مما سبق ذكره أن؛ التصوف بالمغرب والأندلس، قد ظهر منذ القرون الهجرية الأولى، عكس ما يذهب إليه البعض[١٤١]. إن التصوف المغربي والأندلسي قد نهل في بداياته الأولى من مجموعة من القنوات، على رأسها القناة المشرقية، فالتصوف المشرقي شكل رافدا من الروافد المهمة في تشكل التصوف المغربي والأندلسي على حد سواء. ولا غرو في ذلك، لأن المشرق الإسلامي هو موطن التصوف ومنطلقه. وخاصةً عن طريق الحج والتتلمذ على أعلام التصوف المشرقي كالإمام الغزالي. لذلك حق لأحد المستشرقين القول بأن التصوف المغربي وفد من المشرق[١٤٢]. هذا بالإضافة إلى صقلية التي كان لها دور فعال في التأثير في التصوف الأندلسي والمغربي، خاصة بحكم موقعها الاستراتيجي بين المشرق الإسلامي وبلاد المغرب الأقصى ولا ننسى عمليات التأثير والتأثر التي كانت تتفاعل بين الأندلس وصقلية.

إن الأنشطة التي عرفتها منطقة الغرب الإسلامي، كانت متناثرة في جميع ربوع الدولة المرابطية، وذلك حيثما حل الزهاد والمتصوفة. وقد انتشرت عدة مراكز للأنشطة الصوفية، كألمرية[١٤٣] في الأندلس. وفاس وأغمات وريكة، ومراكش، وقصر كتامة، وسبتة، وسلا، وسجلماسة... في المغرب، وكانت المدارس مجال تدريس علوم التصوف[١٤٤].

إن الباحث في التصوف بالغرب الإسلامي، لا يخفى عليه الدور الهام الذي قام به الإمام الغزالي؛ فقد كان هذا الأخير حلقة وصل بين الطريقتين: الجنيدية والشاذلية بواسطة علماء مغاربة أشهرهم صالح بن حرزهم الذي تتلمذ وأخذ عليه بالمشرق، ونشر مذهبه بفاس، ثم بالمغرب عموما على يد ابن أخيه علي ابن حرزهم[١٤٥]، ودرس على هذا الأخير المتصوف أبو الحسن الشاذلي، ومن الذين نشروا مذهب الغزالي كذلك أبو بكر بن العربي الذي أخذه من الغزالي بالمشرق[١٤٦] أثناء رحلته العلمية[١٤٧]، ناهيك عن المتصوف أبو الفضل بن النحوي. ويرى الدكتور محمد الشريف أنه" أحد الذين ساهموا مساهمة كبيرة في نشر إحياء علوم الدين للغزالي"[١٤٨].

عرفت بلاد المغرب مجموعة من الرباطات[١٤٩] ونشاطًا صوفيًا مكثفًا منذ وقت مبكر تمثل في: **رباط نفيس**: كان قائمًا خلال القرن الهجري الخامس/ الحادي عشر للميلاد، وكان هذا الرباط مجمعا للصوفية. **رباط شاكر**[١٥٠]: من أقدم الرباطات في المغرب، كان يحضره العلماء والمريدون من جميع مناطق المغرب، كما كان يقام به موسم سنوي[١٥١].

إن بدايات التصوف الأندلسي والمغربي كانت متواضعة متمثلة في الممارسات الزهدية التي كان يحياها بعض النساك، كما تخبرنا بذلك مختلف كتب التراجم الأندلسية المغربية[١٥٢]،

لكن رغم ذلك فإن التصوف سرعان ما سيكتسح النسيج المجتمعي الأندلسي- المغربي بمركبيه الحضري والقروي، وسيصبح قوة اجتماعية فاعلة، خصوصًا في القرن السادس الهجري/ الثاني عشر للميلاد(١٥٣).

إن الاهتمام بذكر أخبار رجالات المغرب نادرة جدًا في القرون الأولى للهجرة، بينما نجد أخبارًا كثيرة عن رجالات بلاد الأندلس، والتي اهتم بذكرها أهلها، وبذكر ورواية أخبار رجالها، وتدوينها في فترة مبكرة نسبيا. بينما نجد في القرون اللاحقة تزايد الاهتمام بذكر أخبار أهل الزهد والتصوف، خاصةً مع مطلع القرن الهجري السادس(١٥٤). إن أصول التصوف بالغرب الإسلامي عامةً والعالم الإسلامي خاصةً لم يكن له أصول أجنبية، مسيحية كانت أو غيره كما زعم العديد من المستشرقين، وهذا لا يمنع من القول بأن التصوف تأثر بهذه المؤثرات.

ويبقى أهم استنتاج يمكن الخروج به مما سبق ذكره؛ أن التصوف في بلاد المغرب والأندلس لم يكن وليد الأزمة كما ذهب إلى ذلك العديد من الباحثين في التصوف، أو أنه ظهر مع أواخر الدولة المرابطية، مرددين بذلك الفكرة المتواترة في الدراسات العربية التي مفادها أن التصوف إيديولوجية أزمة أنتجها مجتمع متأزم. وقد حاولنا تفنيد هذا الطرح.

الهَوامِشُ:

(١) إبراهيم القادري بوتشيش: **المغرب والأندلس في عصر المرابطين: المجتمع، الذهنيات، الأولياء. منشورات الجمعية المغربية للدراسات الأندلسية (٧)، ط. ٢، تطوان**، ٢٠٠٤، ص ١٢٥- ١٧٢، والغريب في الأمر أن الباحث يرى في موضع آخر أن التصوف المغربي بدأت ملامحه "الكبرى تبرز منذ القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، لتستمر إلى الآن" انظر: "**ثقافة الوسطية في التصوف السني بالمغرب**" ضمن كتاب: **التصوف السني في تاريخ المغرب، نسق نموذجي للوسطية والاعتدال**، تقديم وإشراف: د. إبراهيم القادري بوتشيش، منشورات الزمن، سلسلة شرفات ٢٧، الدار البيضاء، ٢٠١٠، ص ١٩، وفي مكان آخر يقول أن "التصوف ظهر في القرن الثالث الهجري"، الحركة **المسرية بين الواقع ومحاولات التزييف**" ضمن كتاب: **الإسلام السري في المغرب العربي**، دار سينا للنشر، ١٩٩٥، ص ٥٩، رابطا انتشاره بكونه جاء كرد فعل ضد الفكر الإقطاعي، ص ٥٩. بينما يرى بأن الأزمة "ساهمت في تأسيس الجذور الأولى للتصوف في المغرب والأندلس" في أواخر الدولة المرابطية، **المغرب والأندلس**...م. س، ص ١٣٠، وفي موضع آخر يقول أن كتاب الغزالي إحياء علوم الدين ساهم في تأسيس الجذور الأولى للتصوف في عصر المرابطين، إبراهيم القادري بوتشيش: **الحياة الاجتماعية في المغرب والأندلس خلال عصر المرابطين**، د. د. في التاريخ، جامعة مولاي إسماعيل، كلية الآداب مكناس، ١٩٩٠- ١٩٩١، ج ١، ص ٣٠٥، مع العلم أن التصوف الأندلسي كان سباقا على التصوف المغربي، وسيكون أحد المحطات الأساس في تكون التصوف المغربي. ومن جهتنا نرى أن سبب هذا التخبط في الأفكار الذي وقع فيه الدكتور بوتشيش يعود بالأساس إلى عدم فصله بين التصوف المغربي ونظيره الأندلسي، خاصة في كتابه: **المغرب والأندلس**. محمد البركة: "**التصوف السني بالمغرب مقدمات في الفهم والتأصيل**" ضمن **ثقافة الوسطية**... م. س، ص٧٠- ٧١، محمد القبلي: **رمز الإحياء وقضية الحكم في المغرب الوسيط**، ضمن كتاب: **مراجعات حول المجتمع والثقافة بالمغرب الوسيط**، الدار البيضاء ١٩٩٧، ص ٢٦. نفسه "**ما لم يرد في كتابات ابن خلدون**" ضمن نفس الكتاب، ص ٦٢. عصمت دندش: **الأندلس في نهاية المرابطين و مستهل الموحدين (٥١٠-٥٤٦هـ / ١١١٦- ١١٥١م) تاريخ سياسي وحضارة**، دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٨، ص٥٠- ٢٨٨- ٣٥٦- ٣٥٧، وفي موضع آخر ترى أنه "لم يوجد من مظاهر التصوف في هذه البلاد حتى منتصف القرن الخامس سوى الزهد الساذج" ص ٣٥٧، نفسها: " **ارتسامات حول التصوف في العصر المرابطي**" ضمن كتاب: **أضواء جديدة على المرابطين**، دار الغرب الإسلامي، ط ١، ١٩٩١، ص ٤٠، وانظر الصفحة ٤٧، حيث ترى أن انتشار التصوف مرتبط بالانحلال والتناقضات التي عصفت بالأندلس، عبد اللطيف الشاذلي: **التصوف والمجتمع: نماذج من القرن العاشر الهجري**، سلا، ١٩٨٨، ص ٧٠- ٧١- ٣١٥- ٣١٦، غرميني عبد السلام: **المدارس الصوفية المغربية والأندلسية في القرن السادس الهجري**، الدار البيضاء، ٢٠٠٠، ص ٢٤٩، عبد الجليل لحمنات: **التصوف المغربي في القرن السادس الهجري، مقدمة لدراسة تاريخ التصوف بالمغرب**، د. د. ع. كلية الآداب الرباط، ١٩٨٩- ١٩٩٠ (نسخة مرقونة)، ص ١٥٣- ١٥٤ وفي، ص ١٧٦ يفترض أن البداية كانت في القرن السادس الهجري، حيث يرى بأن بداية التصوف تتزامن مع القرن السادس الهجري، ص ٢، حيت يرى بأن هذا القرن هو قرن ابن حرزهم وأبي مدين شعيب السارية وأبي يعزى يلنور وأبي مدين الغوث... هو قرن انطلاق التصوف المغربي، وكذلك انظر الصفحات: ٣- ٤٨- ١٥١، وفي

الصفحة ١٥٤ "يرى أنه يجب التمييز بين ثبوت وجود السلوك الزهدي قبل القرن السادس الهجري وما رافقه من مظاهر عكستها المواقف الخاصة للزهاد، أو الظواهر المتمثلة في الرباطات، وبين التصوف كمذهب وكنسق فكري وسلوكي يعبر عن آراء ومواقف فئة اجتماعية، تشترك في الخصائص والمقومات"، ص ١٥٤- ١٧٦- ٢٠٢- ٢٢٣. حسين سيد عبد الله مراد: **المتصوفة في المغرب الأقصى في عصري المرابطين والموحدين ٤٥٤- ٦٦٨هـ/ ١٠٦٢- ١٢٦٩م**، معهد البحوث والدراسات الإفريقية، جامعة القاهرة، ١٩٩٤، ص ٤٣- ٤٤، محمد زوزيو: **سوسيولوجيا التصوف المغربي ضريح المولى عبد السلام بن مشيش نموذجا**، د. د، كلية الآداب، تطوان ٢٠٠٨ (نسخة مرقونة)، ج ١، ص ٣٧، جمال علال البختي، **الحضور الصوفي في الأندلس والمغرب إلى حدود القرن السابع الهجري**، تطوان، ٢٠٠٣، ص ٤٩، ابن قسي أحمد: **كتاب خلع النعلين واقتباس النور من موضع القدمين**، دراسة وتحقيق، الدكتور محمد الأمراني، اسفي، ١٩٩٧، ص ٣٥، عبد السلام شقور: **القاضي عياض الأديب**، دار الفكر المغربي، ط ١، طنجة، ١٩٨٣، ص ٥٠. حيث يعتبر أن العصر المرابطي هو العصر الذي نشأ فيه التصوف المغربي، محمد الأمين بلغيث: **دولة المرابطين بالأندلس من مدينة السياسة إلى مدينة العلم**، دار الوعي الجزائر، ٢٠٠٩، ص ٢٢٢، حيث يرى بأن "التصوف وجد البيئة المغربية والأندلسية صالحة فتجذر في عهد المرابطين وظهر أقطاب التصوف الذين عاشوا حتى عهد الموحدين"، ص ٢٢٢، بولقطيب الحسين: "**كرامات أولياء دكالة خلال عصري المرابطين والموحدين نموذجا**"، مجلة دراسات عربية، السنة ٣٢، ع ٣/ ٤، ١٩٩٦، ص ٧١ و ٧٥، بل أكثر من ذلك نجده يؤكد على أن التصوف بدأ يشق طريقه إلى المغرب في القرن السادس الهجري، ن. م، ص ٧١، و "أن عصر المرابطين شهد بداية تشكُّل فئة الأولياء والمتصوفة"، ص ٧٢، الشريف محمد: **التصوف والسلطة بالمغرب الموحدي مساهمة في دراسة ثنائية الحكم والدين في النسق المغربي الوسيط**، منشورات الجمعية المغربية للدراسات الأندلسية (٨)، الرباط ٢٠٠٤، ص ١٧، التميمي، أبو عبد الله محمد بن عبد الكريم الفاسي، (ت. ٦٠٣ أو ٦٠٤ هـ): **المستفاد في مناقب العباد بمدينة فاس و ما يليها من البلاد**، دراسة وتحقيق محمد الشريف، الرباط، ٢٠٠٢، جزآن، ج ١، ص ٢٢- ٣٠- ٣١، عصام الدين عبد الرؤوف الفقي: **تاريخ المغرب والأندلس**، المطبعة التجارية الحديثة، القاهرة، ١٩٩٠، ص ٢٦٢. بل إن هذه الفكرة نجدها متواترة حتى في الدراسات التي اهتمت بالعصور الموالية للعصر المرابطي انظر مثلا: نللي سلامة العامري: **الولاية والمجتمع: مساهمة في التاريخ الديني والاجتماعي لإفريقية في العهد الحفصي**، جامعة منوبة، تونس، ٢٠٠١، ص ٥٣. والجدير بالذكر أن بعض الدراسات تذهب إلى أن الزهد أو شعر الزهد على الخصوص سطع "نجمه في عهد المرابطين كرد فعل على حياة اللهو والمجون" انظر: بولعراس خميسي: **الحياة الاجتماعية والثقافية لأندلس في عصر ملوك الطوائف ٤٠٠- ٤٧٩هـ/ ١٠٠٩- ١٠٨٦م**، رسالة ماجستير في التاريخ الإسلامي، جامعة الحاج لخضر باتنة، كلية الآداب والعلوم الانسانية، قسم التاريخ وعلم الآثار، ٢٠٠٦- ٢٠٠٧ (نسخة مرقونة)، ص ١٦٩. أما عن مظاهر الأزمة وتفاصيلها على المستوى الاقتصادي والسياسي والثقافي والإيديولوجي والأخلاقي، انظر: بوتشيش، **المغرب والأندلس**... م. س، ص ١٢٦- ١٢٨، مع الغلم أننا لا نتفق في كثير من تلك التفاصيل التي يوردها الباحث. جمال علال البختي: **الحضور الصوفي**... م. س، ص٥٠- ٥٣. أما الدكتور محمد زوزيو، فيؤكد على أن التصوف لم يكن ليظهر لولا تجذر الأزمة الأخلاقية والسياسية والاقتصادية والثقافية، انظر المرجع السابق، ص٣٧، أما الدكتور محمد الأمين بلغيث فيقول في هذا الصدد: "وجاء التصوف كرد فعل للتناقضات الموجودة في المجتمع الأندلسي، وكان التيار الصوفي، له مكانة كبيرة منذ أيام **ابن مسرة**، وانتشار رسائل "**إخوان الصفاء وخلان الوفاء**"، وقد انتشر التفسخ في المجتمع الأندلسي، كما كانت الهزائم العسكرية، والرعب الذي دخل النفوس والوهن الساكن بالقلوب، قد ألجأ البعض منهم إلى حياة العزلة والانزواء عن هذا المجتمع، واتخذ من الصوفية ملاذًا لعله يجد فيه مخرجًا لما يعانيه" محمد الأمين بلغيث: **دولة المرابطين**...، م. س، ص ٢٢٢.

(٢) الحسين بولقطيب: **كرامات**...م. س، ص ٧٢، إبراهيم القادري بوتشيش: **الحياة الاجتماعية في المغرب**...م. س، ج ٣، ص ٦٥٨.

(٣) ابن عبد الملك المراكشي، أبو عبد الله محمد الأنصاري الأوسي (ت.٧٠٣هـ): **الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة**، السفر الثامن، تحقيق محمد بن شريفة، الرباط، ١٩٨٤، ص ٤٠٥، وانظر أيضا محمد بن شريفة: **الأمير المرابطي ميمون بن ياسين حياته وحجه (٤٧٠هـ/ ٥٣٠هـ)**، كتاب دعوة الحق، ع. ١٠، ٢٠٠٢، ص ١٨٧.

(٤) ابن الزيات أبو يوسف يعقوب التادلي: **التشوف إلى رجال التصوف وأخبار أبي العباس السبتي**، تحقيق أحمد التوفيق، منشورات كلية الآداب الرباط، نصوص ووثائق (١) الدار البيضاء ١٩٨٤، ص ٢٥٤، ترجمة **١٠٥**. انظر أيضًا عصمت عبد اللطيف دندش: **الأندلس في نهاية المرابطين ومستهل**...م. س، ص ٢٩٠. هامش: ٩٢.

(٥) ابن الزيات: **التشوف**...م. س، ص ١٦٩، محمد بن عيشون الشراط: **الروض العطر الأنفاس بأخبار الصالحين من أهل فاس**، دراسة وتحقيق زهراء النظام، منشورات كلية الآداب، الرباط، سلسلة رسائل وأطروحات رقم ٣٥، الدار البيضاء ١٩٩٧، ص ٦٥، ابن قنفد: **أنس الفقير وعز الحقير**، تحقيق محمد الفاسي وأدولف فور، منشورات المركز الجامعي للبحث العلمي، الرباط ١٩٦٨، ص ٢٠.

(٦) ابن **الزيات** التادلي، **التشوف إلى رجال التصوف**...م. س، ص ١٢٣، ترجمة ١٩.

(٧) نفسه، ص ٢٣٨، ابن القاضي: **جذوة الاقتباس في ذكر من حل من الأعلام مدينة فاس**، تحقيق عبد الوهاب بن منصور دار المنصور للطباعة والوراقة، الرباط ١٩٧٣، ج ١، ص٣٣٤- ٣٣٥.

(٨) عصمت عبد اللطيف دندش: **الأندلس في نهاية المرابطين**...م. س، ص ٤٣، إبراهيم القادري بوتشيش: **الحياة الاجتماعية في المغرب**...م. س، ج ١، ص٣١٠- ٣١١. ويضيف الدكتور حسن علوي حافظي: "خصوصا وأن علي بن يوسف، وكما هي الحال بالنسبة لكل الأمراء المرابطين، قد عرف بالتقوى والورع والخوف من الله تعالى كما اشتهر بالتسامح والحلم"، حسن علوي حافظي: **المرابطون الدولة، الاقتصاد، المجتمع**، الرباط، ٢٠٠٧، ص١٦- ١٧- ٢٢، وهذه الأوصاف تنطبق على جل أمراء الدولة المرابطية. فقد عُرف يوسف بن تاشفين بإقباله على الصلاة وكثرة الدعاء والاستخارة، ابن عذاري: **البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب**، ج ٤، تحقيق ومراجعة إحسان عباس، ط. ٢، دار الثقافة بيروت، ١٩٨٠، ص ٤٥، "وكان زاهدا في الدنيا لباسه الصوف لم يلبس قط غيره وأكله الشعير ولحوم الإبل وألبانها"، ابن أبي زرع: ابن أبي زرع الفاسي: **الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس**، تحقيق عبد الوهاب بن منصور، الرباط ١٩٧٣، ص ١٣٦- ١٣٨، مجهول: **الحلل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية**، تحقيق الدكتور سهيل زكار والأستاذ عبد القادر زمامة، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، ١٩٧٩، ص ٨١- ٩٢، وكان تاشفين بن علي بدوره زاهدا لم يشرب قط مسكرا ولا استمع إلى قينة ولا اشتغل بلذة مما يلهو به الملوك، ابن الخطيب: **الإحاطة في أخبار غرناطة**، ج ١،

تحقيق محمد عبد الله عنان، القاهرة، ط ٢، ١٩٧٣، ص ٤٤٨، ابن عذاري: **البيان المغرب**... م. س، ج ٤، ص ٧٩، العباس ابن إبراهيم: **الإعلام بمن حل مراكش وأغمات من الأعلام**، تحقيق عبد الوهاب بن منصور، الرباط، ١٩٧٤، ج ٣، ص ٨١، هذا، وكان اللمتونيين عموما أهل ديانة ونية صادقة خالصة وصحة مذهب، انظر ابن أبي زرع: **الأنيس المطرب**...، م. س، ص ١٦٦.

(٩) ابن الزيات: **التشوف**...م. س، ص ٢٣٦.

(١٠) ابن الأبار أبو عبد الله محمد **بن** عبد الله بن أبي بكر القضاعي: **المقتضب من تحفة القادم**، تحقيق إبراهيم الأبياري، طبعة دار الكتاب اللبناني-دار الكتب الإسلامية-الدار الإفريقية العربية، ١٩٨٢، ص ٧٠، ابن العريف: **كتاب النفائس ومحاسن المجالس**، أخرجه وقدم له نهاد خياطة، م. س، ص ٦٨٠.

(١١) ابن الأبار: **الحلة السيراء**، تحقيق حسين مؤنس، جزآن، الشركة العربية للطباعة والنشر دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٩٦٣، ج ٢، ص ١٩٧.

(١٢) إبراهيم القادري بوتشيش: **المغرب والأندلس ...م. س**، ص ١٢٥، وفي الصفحة ١٢٦ يقول إن: "أثر الأزمة في ظهور التصوف مسألة لا يرقى إليها الشك"، ويضيف في صفحة أخرى أنه: "من الصعب إدراك ظهور المتصوفة والأولياء على الساحة الاجتماعية دون الوقوف على التناقضات التي طبعت المجتمع، إذ لم يكن منطقيا أن يعرف التصوف نموا وانتشارا دون أن يكون له طرح اجتماعي يلامس عواطف الفئات المتضررة" نفسه، ص ١٢٧. ونجده يؤكد أن الفكر الكرامي أيضًا "ينشط إبان مرحلة الأزمات"، انظر: "**واقع الأزمة والخطاب الإصلاحي في كتب المناقب والكرامات (أواخر ق ٦ وبداية ق ٧هـ/ ١٢-١٣م)**"، ضمن كتاب: **الإستوغرافيا والأزمة دراسات في الكتابة التاريخية والثقافة**، إنجاز الجمعية المغربية للبحث التاريخي، تنسيق عبد الأحد السبتي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية الرباط، سلسلة: ندوات ومناظرات رقم ٣٤، ١٩٩٤، ص ٢٧، نفسه: **المغرب والأندلس**...م. س، ص ١٤١. بينما نجد أحد الباحثين يخلط بين "**التصوف**" و "**الزهد**" وذلك في المغرب والأندلس فيجعل انطلاقهما في أواخر الدولة المرابطية وذلك بعد أن يقرن انتشارهما بالأزمة والفساد، فنجده يقول: "انتشر التصوف والزهد في الأندلس، بعد أن كثر الفساد في المجتمع، وتعرضت البلاد لهجمات النصارى، وتسلط الفقهاء على الناس وفرضوا عليهم مذهبهم وأرائهم، وضعف الحكام المرابطين وانتشر الفساد بين عمال الدولة وقضاتها، لذلك لجأت جماعات كبيرة إلى العزلة عن هذه الحياة والزهد فيها"، عصام الدين عبد الرؤوف الفقي: **تاريخ المغرب والأندلس**، م. س، ص ٢٦٢.

(١٣) يقول أحد الباحثين: "فقد كان تأسيس دولة المرابطين يهدف بالأساس إلى القضاء على الشتات السياسي، والاجتماعي الذي كانت تعرفه وقتها بلدان الغرب الإسلامي في كل من الأندلس والمغرب. وفي نفس الوقت توحيد المذاهب الفقهية والعقدية توحيدا تاما وكاملا وذلك بالقضاء على ما بقي من فقه الشافعي، والفقه الظاهري، والفقه الشيعي. وفي المقابل على عقائد الشيعة التي كانت ماتزال تهيمن في تونس. فنشأ هاجس التوحيد السياسي والمذهبي في بعض المشاريع الإصلاحية التي كان يحلم بها ويحملها مجموعة من المصلحين في هذه الفترة، أعني فترة الشتات السياسي، وما قبل دولة المرابطين" احنانة يوسف: **تطور المذهب الأشعري في الغرب الإسلامي**، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية- المملكة المغربية، الرباط ١٤٢٤هـ- ٢٠٠٣م، ص ٦٢، عمر بن حمادي: **الفقهاء في عصر المرابطين**، شهادة التعمق في البحث (تاريخ وسيط) جامعة تونس، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، تونس، ١٩٨٧م، ج ٤، ص ٥٢٠- ٥٢١- ٥٢٢- ٥٢٣- ٥٢٤- ٥٢٥- ٥٢٦- ٥٢٧- ٥٢٨- ٥٢٩- ٥٣٣، ولعل عملية طرد أبي عمران الفاسي من مدينة فاس تنهض قرينة على الأوضاع المزرية في هذه الفترة الزمنية قبيل قيام الدولة المرابطية. فقد كان هذا الفقيه يعمل على إصلاح أوضاع كان يرى أنها فاسدة كمقاومة البدع والقضاء على المغارم وأخذ الأموال بغير حق، ومقاومة الظم والجور، عمر بن حمادي: **الفقهاء في عصر المرابطين**...م. س، ج ١، ص ٦٥. وعن الوضع السياسي والاجتماعي والاقتصادي والوضع الديني والمذهبي للمغرب والأندلس قبل قيام الدولة المرابطية انظر إبراهيم القادري بوتشيش: **الحياة الاجتماعية في المغرب**...م. س، ج ١، ص٦٧- ٧٨، وعن الأندلس عمر بن حمادي: **الفقهاء في عصر المرابطين**...م. س، ج ١، ص ١٠٤- ١٠٥.

(١٤) غرميني عبد السلام: **المدارس الصوفية**... م. س، ص ٢٤، ونتفق مع الدكتور محمد زنيبر الذي يرى أنه عندما تشتد الأزمات والاضطرابات تتجه "الحياة الروحية إلى نوع من التهميش والانزواء"، زنيبر محمد: "**تادلة في العصر الوسيط**" ضمن كتاب: **المغرب في العصر الوسيط**، منشورات كلية الآداب الرباط، سلسلة بحوث ودراسات رقم ٢٤، تنسيق: محمد المغراوي، ١٩٩٩، ص ٣٤٨.

(١٥) بنحمادة سعيد: **الماء والإنسان في الأندلس خلال القرنين ٧و ٨هـ/ ١٣و ١٤م، إسهام في دراسة المجال والمجتمع والذهنيات**، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ٢٠٠٧، ص ٢٤٤، نفسه: "**المجال الحيوي للأولياء بالمغرب الأدوار الدينية والعسكرية والاجتماعية**" ضمن كتاب: **التصوف السني في تاريخ المغرب، نسق نموذجي للوسطية والاعتدال**، تقديم وإشراف: د. إبراهيم القادري بوتشيش، منشورات الزمن، سلسلة شرفات، ٢٧، الدار البيضاء، ٢٠١٠، ص ١٤٥.

(١٦) جمعة شيخة: "**التصوف الأندلسي بين الدين والسياسة خلال النصف الأول من القرن ٦هـ /١٢م**، مجلة دراسات أندلسية، ع ٢١، ١٩٩٩، ص ٦٨.

(١٧) عمر فروخ: **التصوف في الإسلام**، بيروت ١٩٨١، ص ٧٦.

(١٨) منال عبد المنعم السيد جاد الله: **أثر الطريقة الصوفية في الحياة الإجتماعية لأعضائها: دراسة أنثروبولوجية في مصر والمغرب**، دكتوراة في الآداب، جامعة الإسكندرية، كلية الآداب قسم الأنثروبولوجيا، ١٩٩٠، ص ١٢٤، (نسخة مرقونة).

(١٩) الحسين بولقطيب: **كرامات**...م. س، ص ٧١، وفي موضع آخر يرى بأن العصر المرابطي شهد بداية تشكُّل فئة الأولياء والمتصوفة، ن. م، ص ٧٢، إبراهيم القادري بوتشيش: **الحياة الاجتماعية في المغرب**...م. س، ج ١، ص٤٠، حيث يرى أن "الأولياء والمتصوفة ظهروا لول مرة في عصر المرابطين"، لكن الوقائع التاريخية تدحض هذا الطرح، إذ أن المصادر تذكر هؤلاء الأولياء والمتصوفة في فترة مبكرة قبل قيام الدولة المرابطية.

(٢٠) محمد زوزيو: "**التصوف**"، مجلة كلية الآداب تطوان، ع ٧، ١٩٩٤، ص ١٩- ٢٠، نفس الرأي نجده يرد على لسان الدكتور محمد عادل عبد العزيز، الذي يرى بأن المغرب عرف "التصوف على عهد الموحدين ولكن في نطاق ضيق بدأ انتشاره من مدينة سبتة" انظر: **التربية الإسلامية في المغرب أصولها المشرقية وتأثيراتها الأندلسية**، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٧، ص ١٢٢ وكأن كل تلك النماذج التي عرضناها سابقا وكل تلك الأسماء التي وردت في كتب التراجم والمناقب قبل العصر المرابطي لم تكفي هذا الباحث ليتأكد من كون المتصوفة كانوا بالفعل قبل القرن السادس بكثير؟.

(٢١) أحمد التوفيق: "**التصوف بالمغرب**"، **معلمة المغرب**، إنتاج الجمعية المغربية للتأليف والترجمة، ج ٧، سلا، ١٩٩٤، ص ٢٣٩٢، جورج مارسيه: **بلاد المغرب الإسلامي في العصور الوسطى**، ترجمة محمود

عبد الله هيكل، مراجعة مصطفى ضيف، الإسكندرية ١٩٩١، ص ٣٠٣.

(٢٢) أحمد التادلي الصومعي: **كتاب المعزى في مناقب الشيخ أبي يعزى**، تحقيق علي الجاوي، منشورات كلية الآداب أكادير، سلسلة الأطروحات والرسائل رقم ٦، ١٩٩٦، ص٣٢.

(٢٣) محمد بركات البيلي: **الزهاد والمتصوفة في بلاد المغرب**...م. س، ص ٩١، وهي نفس الفترة التي شهدت بداية ظهور الارهاصات الأولى للتصوف في الأندلس مع ابن مسرة.

(٢٤) محمد بركات البيلي: **الزهاد والمتصوفة**...م. س، ص ٩٢.

(٢٥) سلسبيل محمد محمود نوفل: **شعر الأطباء في الأندلس في القرن السادس الهجري، دراسة تحليلية** نقدية، رسالة ماجستير في اللغة العربية، كلية الدراسات العليا، جامعة النجاح الوطنية، نابلس، فلسطين، ٢٠٠٩، ص ٤٠، (نسخة مرقونة).

(٢٦) باستثناء الأستاذ عبد الجليل لحمنات والدكتور محمد البركة الذين يفرقان بينها. مع العلم أن الدكتور محمد البركة يرى أن التصوف في المغرب بدأ في أواخر القرن الخامس الهجري، لكنه لا يقدم أي تفسير لكلامه ولا يستدل على ذلك بأي دليل؟ محمد البركة: "**التصوف السني بالمغرب مقدمات في الفهم والتأصيل**" ضمن **ثقافة الوسطية**... م. س، ص ٦٣.

(٢٧) التميمي: **المستفاد**...م. س، ج ١، ص ١١. وبخصوص هاتين النقطتين انظر ما قام به متصوفة الفترة المدروسة في الفصل الثاني من هذا البحث فيما يخص الجانب الاجتماعي، أما عن الجانب السياسي فمعلوم أن للمتصوفة ثورات عدة. ويمكن الاستدلال مثلا بثورات المتصوفة في غرب الأندلس بزعامة ابن قسي انظر عبد القادر زمامة: "**حركة خطيرة على عهد المرابطين: حركة ابن قسي**"، مجلة البينة، ع ٦، سنة ١٩٦٢، إبراهيم القادري بوتشيش، **المغرب والأندلس...م. س**، ص ١٦٣- ١٧١، حسين مؤنس: "**نصوص سياسية عن فترة الانتقال من المرابطين إلى الموحدين**" مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية في مدريد، المجلد الثالث، العدد الأول، ١٩٥٥، ص ١١٣- ١٢٣، بنسباع مصطفى: **السلطة بين التسنن والتشيع والتصوف ما بين عصري المرابطين والموحدين**، منشورات الجمعية المغربية للدراسات الأندلسية، تطوان، ١٩٩٩، ص ١١٧ وما بعدها. وقد جانب الدكتور حميدي خميسي الصواب عندما جعل ثورة ابن قسي في القرن الخامس الهجري انظر: خميسي حميدي: **نشأة التصوف في المغرب الإسلامي الوسيط اتجاهاته، مدارسه، أعلامه**، عالم الكتب الحديث، إربد – الأردن، ٢٠١١، ص ١٢. والملاحظ أن التصوف في العصر المرابطي فعلا أصبح قوة اجتماعية وسياسية، وهو أحد المقومات الروحية والدينية والثقافية، ولا غرابة في ذلك فالملاحظ لتاريخ المغرب برمته فعلا يرى أن "التيار الصوفي شكل في معظم مراحل تاريخ المغرب قوة اجتماعية"، إبراهيم القادري بوتشيش: "**حول محن المتصوفة في العصر المرابطي**"، مجلة المناهل، ع ٨٠- ٨١، فبراير ٢٠٠٧، خاص **بالزوايا في المغرب**، ج ١، ص ٣٩.

(٢٨) أبو بكر بن العربي: **قانون التأويل**، دراسة وتحقيق محمد السليماني، دار القبلة للثقافة الإسلامية، جدة، المملكة العربية السعودية- مؤسسة علوم القرآن، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٦، ص ٤٣- ٤٤.

(٢٩) محمود علي مكي: "**التراث المشترك الأندلسي المغربي في ميدان التصوف**"، دورات أكاديمية المملكة المغربية، غرناطة ١٩٩١، ص ١٥٧، وعن الممارسات الزهدية للزهاد الأندلسيين في هذه الفترة انظر منويلا مارين: **الزهاد والصوفية والسلطة في الأندلس**، تعريب مصطفى بنسباع، منشورات كلية الآداب تطوان، ٢٠١٠، خاصة الفصل الموسوم **بزهاد الاندلس (٣٠٠هـ/ ٩١٢م- ٤٢٠/ ١٠٢٩).**

(٣٠) عمر فروخ: **التصوف في الإسلام**، م. س، ص ٧٦.

(٣١) عبد السلام غرميني: **المدارس الصوفية** ...م. س، ص ٢١.

(٣٢) راجع ترجمته في: عبد الله المالكي: **رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وإفريقية وزهادهم ونساكهم وسير من أخبار فضلائهم وأوصافهم**، تحقيق بشير البكوش، مراجعة محمد العروسي المطوي، ٣ أجزاء، دار الغرب الإسلامي، بيروت ١٩٨٣، ج ١، ص ١٢١، ابن الفرضي: **تاريخ علماء الأندلس**، القاهرة، ١٩٦٦، ج ٢ ، ص ١٤٨، المقري: **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، تحقيق إحسان عباس، طبعة دار صادر، بيروت، ١٩٦٨، ج ٤، ص ٦، الحميدي: **جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس**، نشره زاهد الكوثري، القاهرة، ١٩٥١، ترجمة ٤٠٣، الضبي، أحمد بن يحيى بن أحمد بن عميرة (ت.٥٩٩هـ): **بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس**، تحقيق، د. روحية عبد الرحمان السويفي، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٧، ص ٢٣٨- ٢٤٠، ترجمة ٦٨٧. وعن الزهاد الذين قدموا إلى الأندلس انظر: محمد بركات البيلي: **الزهاد والمتصوفة**...م. س، ص ١١٨- ١١٩. ويرى الدكتور حميدي خميسي "أن حركة الزهد والنسك انتقلت من القيروان إلى الأندلس مع المشايخ أو المهاجرين" خميسي حميدي: **نشأة التصوف في المغرب**...م. س، ص ٢٣.

(٣٣) ابن الفرضي: **تاريخ علماء الأندلس**، القاهرة، ١٩٦٦، ج ١، ص ١٢٥، الحميدي: **جذوة المقتبس**، م. س، ص ١٨٩.

(٣٤) التميمي: **المستفاد**...م. س، ج ١، ص ٢٥.

(٣٥) عبد السلام غرميني: **المدارس الصوفية** ...م. س، ص ٢٤.

(٣٦) محمود علي مكي: "**بداية التصوف الأندلسي ما قبل ابن مسرة**" مجلة كلية الآداب، القاهرة، ع ٥٣، مارس ١٩٩٢، ص ١٠، نفسه "**التصوف الأندلسي مبادؤه وأصوله**"، مجلة دعوة الحق، ع٨- ٩ السنة الخامسة، ذو الحجة محرم ١٣٨٢هـ/ ماي- يونيو ١٩٦٢، ص ٦.

(٣٧) أمثال: عيسى بن دينار الفقيه المالكي الطليطلي (ت ٢١٢هـ/ ٨٢٦م)، وميمون بن سعد من أشهر زهاد الأندلس (ت ٢٦٧هـ/ ٨٨٠م)، وخلف بن سعد القرطبي (ت ٣٠٥هـ/ ٩١٧م)، ومحمد بن وضاح (ت ٢٨٧هـ/ ٩٠٠م)، وأيوب البلوطي (القرن الثالث الهجري)، ومعاذ بن عثمان الذي يقول عنه ابن حيان أنه "كان عابدا ناسكا، وكان من الأبدال مجاب الدعوة"، ابن حيان: **المقتبس**: تحقيق، محمود علي مكي، طبعة دار الكتاب العربي بيروت، 1973، ص ٧٠. ويحيى بن عمر الكناني (ت ٢٨٩هـ/ ٩٠١م) الذي استقر بإحدى أربطة إفريقية وكان له أتباع وتلاميذ في مناطق الثغور بالأندلس مثل سرقسطة وتطيلة حيث أسسوا بها رباطات نهجوا فيها مثل شيوخهم في إفريقية والمشرق نهج التعبد والجهاد، وعبد الله بن نصر القرطبي (ت ٣١٥هـ/ ٩٢٧م) الذي يقال إنه أول من لقب بالصوفي، وأصبغ بن مالك القبري (ت ٢٩٩هـ/ ٩١١م) الذي كان يعيش في قلعة يشتر بالجبال المحيطة بغرناطة ويجتمع حوله الزهاد ليمارسوا الحياة الروحية، ويمن بن رزق التطيلي (القرن الثالث الهجري وأوائل الرابع) الذي يظهر أنه كان من أهل السياحة. إذ يذكر ابن الفرضي أنه توفي بالمشرق بعسقلان وأن قبره كان موضع تبجيل، ويبدو أن يمنا قد نحى بالزهد الأندلسي منحى صوفيا إشراقيا فألف كتاب "**الزهد**"، هذا الكتاب الذي لا نعرف عنه سوى أنه أثار غضب الفقهاء سواء في القيروان أو في قرطبة، ففي القيروان أفتى محمد بن مسرور المعروف بابن الحجام بالنهي عن قراءته، وفي قرطبة أفتى بمثل ذلك أحمد بن خالد المعروف بابن الحباب (ت. ٣٢٢هـ/ ٩٣٤م)، وكان يصف يمنا بأنه "صاحب وساوس". ومع ذلك فقد عكف نفر من صوفية الأندلس وزهادها على قراءة كتاب "**الزهد**"، مثل الزاهد

السجلماسي الأصل المدعو بجساس، الذي كان يعتكف في متعبده بثغر مجريط خلال القرن الرابع الهجري وينشر كتاب "**الزهد**" وعنه رواه عبد الرحمن بن خلف الإقليشي (ت ٣٤٧هـ/ ٩٥٨م). بالإضافة إلى كتاب **العباد والعوابد** هناك متصوف آخر كان الفقهاء يمنعون الناس من قراءة كتابه، فقد كان لعطية بن سعيد الأندلسي كتاب "**في تجويز السماع**" فكان كثير من المغاربة يتحامونه من أجل ذلك. انظر الحميدي: **جذوة المقتبس**، م. س، ص ٣١٩، أبو القاسم خلف بن عبد المالك ابن بشكوال: **الصلة في تاريخ أئمة الأندلس وعلمائهم ومحدثيهم وفقهائهم وأدبائهم**، نشره وصححه عزت العطار الحسيني، الدار المصرية للتأليف والترجمة القاهرة، ط ٢، ١٩٩٤، ج ٢، ص ٤٤٧. إن موقف الفقهاء من كتاب "**الزهد**" ليمن بن رزق ليدل على أن الكتاب "كان أكثر بكثير من مما يدل عليه عنوانه، إذ لو كان مجموعة من المواعظ الزهدية لما أثار ثائرة الفقهاء، بل يبدو لنا كتابا صوفيا بمعنى الكلمة" محمود علي مكي: **التصوف الأندلسي**...م. س، ص ١٠، نفسه: **التراث المشترك الأندلسي**...م. س، ص ١٥٧- ١٥٨. وبالتالي إذا كان هذا الكتاب قد أثار حفيظة الفقهاء، فإن القول السائد بأن التصوف الأندلسي قد ظهر مع مذهب ابن مسرة قد يحتاج إلى إعادة النظر فيه، خاصة وأن يمن بن رزق قد عاش قبل ابن مسرة وأن سنة تأليفه لكتابه كانت قبل ٢٩٩هـ سنة وفاة يحيى بن يحيى الذي يتحدث عن هذا الكتاب. والجدير بالذكر والملاحظة أن حركة الزهد هذه لم تكن مقتصرة على الرجال فحسب، بل شملت النساء كذلك ونذكر على سبيل المثال لا الحصر: أم الحسن بنت أبي لواء سليمان بن أصبغ المكناسية، وهي من بيت بني وانوس البربري، ويذكر ابن الأبار أنها أسست مسجدا لصق بيتها في فحص البلوط شمال غرب قرطبة، وكان يقصدها صوالح نساء أهل ناحيتها يتعبن ويتذاكرن أخبار العابدات الصالحات.

(٣٨) محمود علي مكي: **التصوف الأندلسي**...م. س، ص ١٠- ١١.

(٣٩) ابن الأبار: **التكملة لكتاب الصلة**، نشرها عزت العطار الحسيني، القاهرة ١٩٥٦، ج ١، ص ٣١٥.

(٤٠) وقد كان هذا الزاهد من أوائل الزهاد الذين تم الاستغاثة به لطلب الغيث ونزول المطر إلى جانب الزاهد أيوب البلوطي، ابن بشكوال: **كتاب المستغيثين بالله تعالى عند المهمات والحاجات**، دراسة وتحقيق مانويلا مارين، مدريد ١٩٩١، ص ١٥٧- ١٥٨، ترجمة ١٤٩، ص ١٥٨، ترجمة ١٥٠.

(٤١) محمود علي مكي: **التصوف الأندلسي**...م. س، ص ١١.

(٤٢) محمود علي مكي: **التصوف الأندلسي**...م. س، ص ١١.

(٤٣) عبد السلام غرميني: **المدارس الصوفية**...م. س، ص ٢٧.

(٤٤) ابن الفرضي: **تاريخ علماء الأندلس**، م. س، ترجمة ٩٠٩.

(٤٥) محمد العدلوني: **التصوف الأندلسي: أسسه النظرية وأهم مدارسه**، دار الثقافة الدار البيضاء ٢٠٠٥، ص ٤٧، أنخيل بالنثيا: **تاريخ الفكر الأندلسي**، ترجمة حسين مؤنس، ط ١، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٥٥، ص ٣٢٦ حيث يرى بالنثيا بأنه بدأت "حياة الزهد وحلقات النساك والزهاد تظهر في الأندلس كما كان الحال في المشرق" نفس المرجع والصفحة.

(٤٦) القاضي عياض: **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**، تحقيق سعيد أعراب وآخرون، المحمدية ١٩٨٣، ج ٤، ص ٤٢٨.

(٤٧) القاضي عياض: **ترتيب المدارك**...م. س، ج ٤، ص ٤٤٦.

(٤٨) ولا نستغرب لهذا الأمر فقد ذكر ابن بشكوال أن أبا المطرف عبد الرحمان محمد المتوفى سنة ٤٠٢هـ قد ألف كتابا بعنوان "**كرامات الصالحين ومعجزاتهم**" في ثلاثين جزءا، ابن بشكوال: **الصلة**...م. س، ج ١، ص ٣١٢.

(٤٩) أبو بكر بن العربي: **قانون التأويل**، م. س، ص ٦٤.

(٥٠) محمود علي مكي: **التصوف الأندلسي**...م. س، ص ١٢- ١٣.

(٥١) منويلا مرين: "**زهاد الأندلس (٣٠٠هـ / ٩١٢م_ ٤٢٠/ ١٠٢٩)**" ضمن كتاب: **الزهاد والصوفية والسلطة في الأندلس**، م. س، ص ٦٨- ٦٩- ٧٥.

(٥٢) ابن الفرضي: **تاريخ العلماء**...م. س، ق ١، ص ١٦١، وفي النسخة التي حققها السيد عزت العطار الحسيني نجد ابن الفرضي يقول عنه أنه سمع من محمد بن وضاح القرطبي، وأنه "كان عابدا زاهدا يجتمع إليه أهل الزهد والفضل ويسمعون منه" **تاريخ العلماء والرواة للعلم بالأندلس**، عنى بنشره وصححه ووقف على طبعه السيد عزت العطار الحسيني، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٨٨، ج ١، ص ٩٥، ترجمة ٢٥٠، وانظر نماذج أخرى أوردتها منويلا مرين: **زهاد الأندلس**...م. س، ص ٦٨- ٦٩.

(٥٣) من الواضح أن العلاقات التجارية والأسفار إلى المشرق قصد أداء مناسك الحج ، قد يسرت وصول المستجدات المشرقية إلى الأندلس، ميغيل كروز هيرنانديس: "**الفكر الإسلامي في شبه الجزيرة الإيبيرية (دراسة شاملة)**"، ضمن كتاب: **الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس**، الجزء الثاني، تحرير: د. سلمى الخضراء الجيوشي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٨، ص ١٠٨٩، مانويلا مارين: "**ممارسات المسلمين الدينية في الأندلس بين القرنين الثاني والرابع الهجريين/ الثامن والعاشر الميلاديين**"، ضمن المرجع السابق، ص ١٢٢٩، كلود عداس: "**التصوف الأندلسي وبروز ابن عربي**" ضمن المرجع السابق، ص ١٢٦٢. وهذا الأمر ينطبق كذلك على العدوة المغربية، أبو بكر بن العربي: **قانون التأويل**، م. س، ص ٤٥.

(٥٤) ابن الفرضي: **تاريخ علماء الأندلس**، م. س، ج ١، ص ٢٩.

(٥٥) القاضي عياض: **ترتيب المدارك**... م. س، ج ٤، ص ٤٤٠، محمد بن محمد مخلوف: **شجرة النور الزكية في طبقات المالكية**، جزءان في مجلد واحد، بيروت، دار الكاتب العربي، طبعة بالأوفست عن طبعة **١٣٤٩هـ** ص ٨٦، وقد ورد فيه: العوائد بالهمز بدل العوابد بالباء وهو تصحيف. ونبادر بالقول بأن هذا العصر اقتصر فيه أهل الزهد والتصوف على حفظ أخبار النساك مثلا، أو رواية كتب السمرقندي، أو التفرغ للعبادة ونظم الأشعار حول الزهد والآخرة، انظر: ابن عبد الملك المراكشي: **الذيل والتكملة**...م. س، السفر الخامس، ص ٢١٦، ترجمة ٤٣٩، ابن الزيات: **التشوف**...م. س، ص ٢١١. محمود علي مكي: **التصوف الأندلسي مبادئه و أصوله**... م. س، ص ١٥، ميغيل كروز هيرنانديس: **الفكر الإسلامي...م. س**، ص ١٠٨٩، ويرى هذا الباحث بأن من بين العوامل التي ساعدت على دخول الفكر الإسلامي للأندلس نجد "التصوف والزهد اللذان حظيا بتوفر الوثائق في فترة مبكرة"، ن. م، ص ١٠٨٩- ١٠٩٠، لكننا نتسائل عن هذه الوثائق المتوفرة منذ فترة مبكرة عن التصوف في الأندلس؟ فهل الباحث يقصد كتاب: "**العباد والعوابد**" لابن وضاح القرطبي، أم أنه يقصد وثائق تتعلق بالتصوف الأندلسي في حد ذاته؟ وبتتبع المقال السابق يتضح أن الباحث لا يكشف عن هذه الوثائق. والملاحظ أن الدكتور محمد السليماني يرى بأن كتاب "العباد والعوابد" هو أول كتاب أُلِّفَ في هذا الموضوع، ابن العربي: **قانون التأويل**، م. س، ص ٤٥، ولا نعلم على أي شيئ اعتمد في قوله هذا، مع العلم أنه لا يعطي تفسيرا لإدعائه. وترى الدكتورة منويلا مارين أن الكتاب "عبارة عن مجموعة من الروايات المتعلقة بالزهاد المسلمين المشارقة" منويلا مارين: مانويلا مارين: "**الظهور المبكر للزهد في الأندلس**"، ترجمة مصطفى بنسباع، ضمن كتاب: **المغرب والأندلس ٢- نصوص دفينة ودراسات**، تقديم وتنسيق: الدكتور محمد

الشريف، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية تطوان ٢٠٠٨، ص ٣٩. في حين يرى الدكتور جمال علال البختي أنه أُلف قصد التعريف برجال التصوف الأندلسيين، جمال علال البختي، **الحضور الصوفي في الأندلس والمغرب**... م. س، ص ١١. وعن الزهاد الأندلسيين الذين يمموا وجوههم تلقاء المشرق انظر: محمد بركات البيلي: **الزهاد والمتصوفة**...م. س، ص ١٢٠- ١٢٧.

(٥٦) ابن الفرضي: **تاريخ علماء الأندلس**، م. س، ج ١، ص ١٦١.

(٥٧) ابن الفرضي: **تاريخ علماء الأندلس**، م. س، ج ١، ص ٦٢.

(٥٨) نفسه، ص ٢٦٢.

(٥٩) نفسه، ص ٢٠.

(٦٠) عبد السلام غرميني: **المدارس الصوفية**...م. س، ص ٣٦.

(٦١) عبد السلام غرميني: **المدارس الصوفية**...م. س، ص ٣٧.

(٦٢) التميمي: **المستفاد**...م. س، ص ٢٦، وقد أُسس هذا الرباط سنة ثمانين ومائة للهجرة، انظر حسن جلاب: **"الرباطات المغربية ودورها في نشر الإسلام والدفاع عنه"**، مجلة دعوة الحق، ع، ٣٧٢، ٢٠٠٣، ص ١٤٣.

(٦٣) مسجد السبت: يقع ناحية الدمنة خارج مدينة السوسة من مدن تونس قريبا من تربة الصحابي أبي زمعة البلوي. وقد كان مزارا لعدد كبير من رجال التصوف انظر المالكي: **رياض النفوس**...م. س، ج ١، ص٤٧١- ٤٩٣- ٤٩٥- ٤٩٦، ج ٢، ص ٢١٥- ٢٨٦- ٢٨٧- ٤١٧، حسن حسني عبد الوهاب: **ورقات في تاريخ الحضارة العربية والإسلامية**، تونس ١٩٦٥، ج ٢، ص ١٨٠. ويقول محقق كتاب رياض النفوس الدكتور بشير البكوش "عن سبب تسميته بهذا الاسم يقول ابن ناجي: "سمي بمسجد السبت لعمل الرقائق فيه كل سبت خاصة، وهو الذي يسمى عندنا اليوم بمسجد العربي، سمي به لأنه كان يقوم به، واسمه محمد" انظر المالكي: **رياض النفوس**... م. س، ج ١، ص ٤٩٣، الهامش ٢٨.

(٦٤) المالكي: **رياض النفوس**... م. س، ص ٤٩٣.

(٦٥) عن العلاقات الثقافية بين إقليم صقلية والأندلس انظر: علي بن محمد بن سعيد الزهراني: **الحياة العلمية في صقلية الإسلامية**، إصدارات مركز بحوث العلوم الاجتماعية، جامعة أم القرى بمكة، سلسلة الرسائل الموصى بطبعها، ٤، مكة، ١٣١٩هـ ص ٣٣١_ ٣٤٢.

(٦٦) عن ظروف فتح إقليم صقلية والحياة العلمية في عصرها الإسلامي راجع علي بن محمد بن سعيد الزهراني: **الحياة العلمية في صقلية الإسلامية**... م.س، ص ٣١_ ٤٤.

(٦٧) عبد السلام غرميني: **المدارس الصوفية** ...م. س، ص ٤١.

(٦٨) نفس المرجع والصفحة.

(٦٩) عبد السلام غرميني: **المدارس الصوفية** ...م. س، ص ٤٢.

(٧٠) عبد السلام غرميني: **المدارس الصوفية** ...م. س، ص ٤٢

(٧١) عبد السلام غرميني: **المدارس الصوفية** ...م. س، ص ٤٣.

(٧٢) التميمي: **المستفاد**...م. س، ج ١، ص ١١.

(٧٣) تُرجع العديد من الدراسات الأجنبية نشأة التصوف المغربي إلى استمرار المؤثرات القديمة لدى البربر، وقد تصدت بعض الدراسات الوطنية لهذا الزعم وردت عليها: لحمنات عبد الجليل: **التصوف المغربي**... م. س، ص ٣٢- ٤٧. بينما يرى إبراهيم القادري بوتشيش "أن المعرفة الاستشراقية حول التجربة الصوفية بالمغرب، شابتها بعض المزالق [...] وأنها سعت إلى عزلها عن جذورها الإسلامية السنية، وإقحامها ضمن عادات بربرية قديمة"، **ثقافة الوسطية في التصوف السني بالمغرب**...م. س، ص ٢٤. ومن الجدير بالذكر أن الرجوع إلى تلك الدراسات، من شأنه المساعدة على فهم الافتراضات التي اعتمدت لمعالجة قضية نشأة وتطور التصوف بالمغرب، فهي انطلقت من ظاهرة الصلاح وانتشار الأولياء، وربطتها بالتأثيرات الدينية المحلية، جاعلة التأثير الإسلامي الشرقي إن لم نقل منعدما، فهو ثانوي لا يتعدى الحواضر، أما البوادي حيث أغلبية السكان فلا علاقة لهم بذلك. وقد فطنت إلى هذه النقطة المدرسة التاريخية المغربية منذ وقت مبكر، محمد المازوني: **"الكتابة التاريخية الكولونيالية بين أطروحة الرفض والاستغلال المنهجي"** مجلة المناهل، ع ٨٧، يناير ٢٠١٠، ص ٤٧- ٥٤. وإذا نظرنا إلى التصوف الإسلامي بصفة عامة فإننا نرى أن المستشرقين قد ردوه إلى عدة تيارات خارجية مثل: خارجي زرادشتي إيراني مثل مايدعيه: Degobineau وRenan و Corbin أو هندي كما يظن W. Jones و A. Kremer و M. Horten، أو هيليني- هيلنستي (أفلاطوني وأفلاطوني محدث، وهرمسي...) كما يرى Merx ونيكلسون- في البداية- و Brown، أو يهودي كما يزعم Weinsinck و KaufmannوGoldziher، أو مسيحي كما يظن بيكر وبلاثيوس ونيكلسون إلى حد ما– في البداية- هي محاولات تسقط من حسابها المجال التداولي الإسلامي (القرآن، السنة، الواقع المجتمعي، ذاتية الصوفي، الأنساق المعرفية الإسلامية الأخرى: الكلام، الفقه، اللغة، التصوف...). ومن الإنصاف القول بأن التصوف وثيق الصلة بالمجتمعات الإسلامية، وأن تجلياته مصدرها القرآن سواء من حيث الأصل والتطور، "إلا أن ذلك لا يعني عدم تأثره بعوامل خارجية بحكم تباين الخصائص الاجتماعية للبلاد الإسلامية"، خميسي حميدي: **نشأة التصوف في المغرب**...م. س، ص ١١. وفيما يخص آراء المستشرقين الذين يرجعون التصوف الإسلامي إلى أصل أجنبي بعينه أو تيار مذهبي وافد محدد، يمكن الرجوع إلى: جولد تسهير: **العقيدة والشريعة في الإسلام**، القسم الرابع، ترجمة محمد يوسف موسى ومن معه، ط ٢، مصر (د. ت)، ص ١٣٩- ١٨٩، نيكلسون: **في التصوف الإسلامي وتاريخه**، ترجمة أبو العلا عفيفي، مصر ١٩٦٩، علي سامي النجار: **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، ج ٣، القسم الأول، دار المعارف مصر١٩٦٩، ص ٣- ٥٩، عبد الرحمن بدوي: **تاريخ التصوف الإسلامي**، الكويت ١٩٧٥، ص ٣١- ٦٢، آسين بلاثيوس: **ابن عربي**، تعريب عبد الرحمن بدوي، الكويت ١٩٧٩، ص ١١٠- ١١٥- ١١٧- ١٢٢- ١٣١- ١٩٣- ٢٢٨- ٢٥٩...

(٧٤) أحمد التوفيق: **"التصوف بالمغرب"، معلمة المغرب، م. س**، ص ٢٣٩٢، التميمي: **المستفاد**... م. س، ج ١، ص ٢٢، الشريف محمد: **التصوف والسلطة بالمغرب الموحدي مساهمة في دراسة ثنائية الحكم والدين في النسق المغربي الوسيط**، منشورات الجمعية المغربية للدراسات الأندلسية (٨)، الرباط ٢٠٠٤، ص ٩.

(٧٥) عبد السلام غرميني: **المدارس الصوفية ...** م. س، ص ٢٤٧، جورج كتورة: **"التصوف والسلطة: نماذج من القرن السادس الهجري في المغرب الإسلامي والأندلس"** مجلة الاجتهاد، ع ١٢، ١٩٩١، ص ١٨٧. وذلك يعود بالأساس في نظرنا إلى ضياع المصادر التي من شأنها إبراز متى انطلقت البوادر الأولى للتصوف، بالإضافة إلى عدم تمييز ما وصل إلينا من مصادر بين صفتي "الزهد" و"التصوف". أضف إلى هذا وذاك أن المؤرخين لم يهتموا بتدوين أخبار الزهاد والمتصوفة في القرون الهجرية الأولى، وذلك على العكس تماما مع أهل إفريقية مثلا، فقد اهتم أهلها "من زمن مبكر بتدوين أخبار بلدهم وتسجيل أخبار رجالاته وتتبع آثار الدول المتعاقبة عليه" المالكي: **رياض النفوس**...م. س، ج ١، ص ١٣ من مقدمة المحقق وانظر اللائحة التي أفردها بشير البكوش لمصنفات علماء إفريقية في علمائها، ص ١٣- ١٩. وذلك على العكس تماما مع مؤرخي نفس الفترة في المغرب.

(٧٦) التميمي: **المستفاد**...م. س، ج ١، ص ٢٤، الشريف محمد: **التصوف والسلطة بالمغرب**...م. س، ١٠، غرميني عبد السلام: **المدارس**

الصوفية... م. س، ص ٢٤٧، أحمد التوفيق: **التصوف بالمغرب**... م. س، ص ٢٣٩١. والملاحظ أن هذا الأمر لا يقتصر على المغرب فحسب، بل ينطبق كذلك على الأندلس، كلود عداس: **التصوف الأندلسي وبروز ابن عربي** ... م. س، ص ١٢٥٩. مانويلا مارين: **الظهور المبكر للزهد**... م. س، ص ٣٩- ٤٠.

(٧٧) لكن الدكتور إبراهيم القادري بوتشيش يرى أن تيار الغزالي نما بالمغرب بسرعة "وتعرض أنصاره لبطش السلطة المرابطية التي زجت ببعضهم في السجون، ولكنهم لم يتقاعسوا عن الدعاية لتيارهم عن طريق تأليف مصنفات صوفية داخل السجون نفسها، وبهذا الخصوص ذكر ابن عبد الملك أنه وقع على مجموع في التصوف كتبه محمد بن خلف بسجن مراكش عندما غُرِّبَ إليها وذلك في عهد علي بن يوسف" إبراهيم القادري بوتشيش: **الحياة الاجتماعية في المغرب**، ج ١، ص ٣١٩، وقد أحال خطئا الدكتور بوتشيش إلى كتاب الذيل والتكملة الجزء ٥، القسم ٢، ص ١١٥١، ترجمة ٥٨٢، بينما ترجمة محمد بن خلف بن أحمد بن علي بن علي بن حسين اللخمي توجد في ابن عبد الملك: **الذيل والتكملة**... م. س، س، ج ٦، ص ١٨٢، ترجمة ٤٩٨. وبالرجوع لترجمة محمد بن خلف بن أحمد بن علي بن حسين اللخمي لا نجد إشارة واحدة تدل على أنه كتب مصنفه من أجل الدفاع عن الغزالي، بل ولا نستشف كذلك من خلال الترجمة أن محمد بن خلف كان من أنصار الغزالي كما ذهب إلى ذلك الدكتور إبراهيم القادري بوتشيش، ولا نعلم أيضا سبب دخوله السجن، هل لكونه متصوفا أم لسبب آخر، بل إننا نجهل تماما محتوى المصنف الذي صنفه محمد بن خلف في السجن كي نؤكد أو ننفي علاقته بالغزالي فما بالك الجزم بأن تأليفه كان من أجل الدفاع عن الغزالي؟!

(٧٨) إبراهيم القادري بوتشيش: **الحياة الاجتماعية في المغرب**، ج ١، ص ٣٠٨- ٣١١، وهو ينفي البتة أن يكون سبب إحراق الإحياء له علاقة بالتصوف، مصطفى بنسباع: **السلطة بين التسنن والتشيع**...م. س، ص ٨٠- ٨٨، وقارنه بما يقدمه عمر بن حمادي: **الفقهاء في عصر المرابطين**...م. س، ج ٤، ص ٥٨١- ٥٨٢، وراجع أيضا الصفحات ٥٧٢- ٥٧٣- ٥٧٤- ٥٧٥، حيث يعرض الباحث مجموعة من المناطق في العالم الاسلامي التي عارضت كتاب الإحياء، وبالمقابل فإن الدكتور إبراهيم القادري بوتشيش يرى أن كتاب الإحياء لم يلق معارضة في مشرق العالم الإسلامي، إبراهيم القادري بوتشيش: **الحياة الاجتماعية في المغرب**، ج ١، ص ٣١١، ومن جانبنا نؤكد ما ذهب إليه عمر بن حمادي، فبالفعل وجدت معارضة في شتى بقاع العالم الإسلامي لكتاب الإحياء عكس ما ذهب إليه إبراهيم القادري بوتشيش.

(٧٩) يقصد بها الطرق الصوفية.

(٨٠) التميمي: **المستفاد**...م. س، ج ١، ص ٩.

(٨١) يجمع المختصون في التصوف المغربي أن النظريات الاستشراقية حول التصوف المغربي قد أعلنت أن الماضي المغربي المتقدم عن مجيء الإسلام مارس تأثيره على العقلية المغربية ودفع البربر دفعا نحو اعتناق الآراء والمواقف التي كانت سائدة في هذه البلاد قبل الفتح الإسلامي. وادعت أن هذا التصوف إن هو إلا تعبير عن القومية البربرية وعقليتها أو إحياء لمعتقدات الوثنية. راجع مثلا محمد مفتاح: **الخطاب الصوفي مقاربة وظيفية**، مكتبة الرشاد، ط ١، ١٩٩٧، ص ٢٥.

(٨٢) عبد الجليل لحمنات: **التصوف المغربي**... م. س، ص ١٦٥، التميمي: **المستفاد**... م. س، ص ٢٥.

(٨٣) إبراهيم القادري بوتشيش: **المغرب والأندلس** ...م. س، ص ١٢٩.

(٨٤) ابن قسي: **خلع النعلين**...م. س، ص ١٤- ١٦.

(٨٥) إبراهيم القادري بوتشيش: **المغرب والأندلس** ...م. س، ص ١٢٩.

(٨٦) الصومعي: **المعزى**...م. س، ص ٢٣، علال الفاسي: **التصوف الإسلامي**...م. س، ص ٣٩. ويقول أحد الباحثين "ولا شك أن اتصال المغرب بالمشرق عبر الرحلات التي كان يقوم بها الصوفية، كان له أكبر الأثر في انتقال الأنماط السلوكية الخاصة بأهل التصوف إلى المغرب فعبر هذه الرحلات انتقلت كتب المشارقة"، إبراهيم علي التهامي: **أهل السنة والجماعة في المغرب وجهودهم في مقاومة الانحرافات العقدية: من الفتح الإسلامي إلى نهاية القرن الخامس**، رسالة لنيل درجة الدكتوراة، جامعة أم القرى، كلية الدعوة وأصول الدين، قسم العقيدة، ١٤١٢هـ (نسخة مرقونة)، الجزء الثاني، ص ٥٦٨، كلود عداس: **التصوف الأندلسي**...م. س، ص ١٢٦٢، إبراهيم القادري بوتشيش: **المغرب والأندلس** ...م. س، ص ١٢٩، أبو بكر بن العربي: **قانون التأويل**، م. س، ص ٤٥. وعن الرحلات التي قام بها المغاربة والأندلسيون تجاه المشرق انظر إبراهيم القادري بوتشيش: **"الرحلات العلمية الأندلسية لمكة المكرمة خلال عصري المرابطين والموحدين(ق ٥- ٦هـ/ ١١- ١٢م)** ضمن كتاب: **مقالات في تاريخ الغرب الإسلامي خلال عصري المرابطين والموحدين**، مكناس ٢٠٠٧، ص ١١٩- ١٧١، نفسه: "**رحلة علماء الأندلس لمكة ونتائجها العلمية خلال القرنين الرابع والخامس الهجريين**" ضمن أعمال الأبحاث المقدمة إلى الندوة الكبرى المقامة بمناسبة اختيار مكة المكرمة عاصمة الثقافة الإسلامية لعام ١٤٢٦هـ المنعقدة في رحاب جامعة أم القرى بمكة المكرمة خلال الفترة من ١٣- ١٥- ٨- ١٤٢٦هـ الموافق ١٧- ١٩- ٩- ٢٠٠٥م، المحور التاسع- الجزء الثاني **الرحلات وأثرها في العالم الإسلامي**، جامعة أم القرى ١٤٢٦هـ ص ٣- ٥٨، عبد اللطيف مومن: "**رحلات الأندلسيين نحو المشرق مقياس الاستيعاب المعرفي والأصالة الثقافية بالأندلس**" ضمن كتاب: **أدب الرحلة في التواصل الحضاري**، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية مكناس، سلسلة الندوات ٥، ١٩٩٣، ص ٢٧٣- ٢٨٦.

(٨٧) حسين سيد عبد الله مراد: **المتصوفة في المغرب الأقصى**...م. س، ص ١٨.

(٨٨) التميمي: **المستفاد**...م. س، ص ٢٥، حسن جلاب: **الحركة الصوفية بمراكش ظاهرة سبعة رجال**، مراكش ١٩٩٤، ص ٧٤، إبراهيم القادري بوتشيش: **المغرب والأندلس** ...م. س، ص ١٢٩، منويلا مرين: **زهاد الأندلس**...م. س، ص ٨٣.

(٨٩) ترجمته في ابن بشكوال: **الصلة**...م. س، ج ٢، ص ٢٠٦، برهان الدين إبراهيم بن علي بن محمد اليعمري ابن فرحون: **الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب**، تحقيق الدكتور محمد الأحمدي أبو النور، مكتبة دار التراث، القاهرة ١٩٧٢، ج ٢، ص ٢٩٩، ابن الزيات: **التشوف**...م. س، ترجمة ١، ص ٨٣- ٨٥.

(٩٠) انظر ترجمته في: ابن الزيات: **التشوف**...م. س، ص ١٠١- ١٠٥، التميمي: **المستفاد**...م. س، ج ٢، ص ١٨٩-١٩١، أبو عبد الله محمد الحميري: **الروض المعطار في خبر الأقطار**، تحقيق، إحسان عباس، مؤسسة ناصر للثقافة، بيروت ١٩٧٥، ص ٢٩٣- ٢٩٤. ابن أبي زرع الفاسي: **الأنيس المطرب**...م. س، ص ١٧٠، ابن القاضي: **جذوة الاقتباس**...م. س، ج ٢، ص ٥٦٠، أبو الحسن علي الجزنائي: **جنى زهرة الآس في بناء مدينة فاس**، تحقيق عبد الوهاب بن منصور، ط ٢، المطبعة الملكية، الرباط ١٩٩١، ص ٢٧٠.

(٩١) الصومعي: **المعزى**...م. س، ص ٣١، عبد السلام غرميني: **المدارس الصوفية**...م. س، ص ٢٥٠.

(٩٢) التميمي: **المستفاد**...م. س، ص ٢٨، ابن الزيات: **التشوف**...م. س، ص ٩٢- ٩٣، العباس بن إبراهيم: **الإعلام**...م. س، ج ٩، ص ١٢٣، عبد

السلام غرميني: **المدارس الصوفية**...م. س، ص ٢٤٩. أما عن ترجمة المحاسبي فهي موجودة بعدة مضان انظرها مثلا في ابن عبد الرحمن السلمي: **طبقات الصوفية**، تحقيق نور الدين الناشر مكتبة الخانجي، القاهرة، ط ٣ ١٩٩٧، ص ١٥ - ٢٦.

(٩٣) أحمد التوفيق: **التصوف بالمغرب**...م. س، ص ٢٣٩٢، حسين سيد عبد الله مراد: **المتصوفة في المغرب الأقصى**...م. س، ص ٢٨.

(٩٤) إبراهيم القادري بوتشيش: **المغرب والأندلس ...**م. س، ص ١٢٩.

(٩٥) من أقران الشيخ أبي شعيب أيوب السارية، انظر ترجمته في **التشوف**...م. س، ٢٠٩- ٢١١، بن إبراهيم: **الإعلام**...م. س، ج ٨، ص ٢١٢.

(٩٦) ابن الزيات: **التشوف**...م. س، ص ١٨٥.

(٩٧) ابن الفرضي: **تاريخ علماء الأندلس**، م. س، ج ١، ص ٢٠٨.

(٩٨) مما يدل على دوره في التصوف المغربي أن مؤلفي كتب المناقب اهتموا به وترجموا له انظر مثلاً: مجهول: **تراجم الأولياء**، دراسة وتخريج محمد أحناث وفاطمة أولاس، بحث لنيل الإجازة في التاريخ، كلية الآداب تطوان، ٢٠٠٠- ٢٠٠١، ص ٧٤- ٧٧، ابن صعد: **النجم الثاقب في ذكر ما لأولياء الله من مفاخر المناقب**، ج ٤، دراسة وتحليل محمد داردار ومحمد المومن، بحث لنيل الإجازة في التاريخ، كلية الآداب تطوان، ١٩٩٦- ١٩٩٧، ص ٦٢- ٦٥.

(٩٩) إبراهيم القادري بوتشيش: **المغرب والأندلس ...**م. س، ص ١٢٩.

(١٠٠) نفسه، ص ١٢٩، وانظر الصفحة ١٢٨ حيث يرى أن تسرب الفكر الغزالي للمغرب والأندلس "ساهم في تكوين قاعدة صلبة لنشوء التصوف"؟!. وهنا أيضا نجد الدكتور بوتشيش يخلط بين التصوف المغربي والتصوف الأندلسي، وقد أشرنا لهذا الخلط الذي وقع فيه الدكتور بوتشيش في الهامش ١ ص٢٣- ٢٤، وفي موضع آخر يرى أن كتاب الإحياء "ساهم في تكوين تيار صوفي في المغرب والأندلس" إبراهيم القادري بوتشيش: **الحياة الاجتماعية في المغرب**...م. س، ج ١، ص ٢٢، وأيضا فقد "تمخض عن تسرب الفكر الغزالي للمغرب والأندلس انتشار تيار الزهد والتصوف"، نفس المرجع، ص ١٣٧، وأن انتشار فكر الغزالي أثر في شريحة هامة من المجتمع، نفسه، ص ٢٨٤- ٣١٩. بل وساهم هذا الكتاب في تأسيس الجذور الأولى للتصوف في عصر المرابطين؟! إبراهيم القادري بوتشيش: **الحياة الاجتماعية في المغرب**...م. س، ج ١، ص ٣٠٥، وأنه أعطى الانطلاقة الأولى الحقيقية للتصوف المغربي- الأندلسي، نفسه، ص ٣١٨.

(١٠١) علال الفاسي، **التصوف المغربي**...م. س، ص ٤٠.

(١٠٢) إبراهيم القادري بوتشيش: **المغرب والأندلس ...**م. س، ص ١٢٩.

(١٠٣) انظر ترجمته في محمد بن عيشون الشراط: **الروض العطر**...م. س، ص ٥٦- ٥٧، ابن الزيات: **التشوف**...م. س، ص ٩٤، ابن القاضي: **جذوة الاقتباس**... م. س، ص ٣٧٧، **المستفاد**... م. س، ج ٢، ص ١٨٣- ١٨٤.

(١٠٤) الشراط: **الروض العطر الأنفاس** ...م. س، ص ٥٦، ابن القاضي: **جذوة الاقتباس** ...م. س، ج ١، ص ٣٥٨.

(١٠٥) إبراهيم القادري بوتشيش: **المغرب والأندلس**...م. س، ص ١٢٩، التميمي: **المستفاد...م. س**، ج ١، ص ٢٥، ويعتقد الباحث عمر بن حمادي ابن حرزهم وابن العربي لم يعرفوا كتاب إحياء علوم الدين كاملا، عمر بن حمادي: **الفقهاء في عصر المرابطين**...م. س، ج ٣، ص ٤٢٨.

(١٠٦) ابن الزيات: **التشوف ...**م. س، ص ٩٤ – ٩٥، عمر بن حمادي: **الفقهاء في عصر المرابطين**... م. س، ج ٣، ص ٣٩٧- ٤٢٨. وعن تأثير أبي حامد الغزالي ومؤلفاته في التصوف بالمغرب الأقصى، انظر عبد الجليل لحمنات: **التصوف المغربي** ...م. س، ص ١٨٦- ٢٠٢.

(١٠٧) عمر بن حمادي: **الفقهاء في عصر المرابطين**...م. س، ج ٣، ص ٤٢٥. ويعتقد الباحث أن ابن سعدون "هو الذي جلب هذه الكتب كلها إلى مناطق المغرب وحدث بها" نفس المرجع والصفحة.

(١٠٨) أحمد التادلي الصومعي: **المعزى**...م. س، ص ٣١- ١٤٣- ١٦٠.

(١٠٩) توفي بأغمات سنة ٥٤١هـ انظر ترجمته في ابن الزيات: **التشوف ...**م. س، ص١٤٦- ١٥٠، العباس بن إبراهيم: **الأعلام**...م. س، ج ٨، ص ٢٨.

(١١٠) الصومعي: **المعزى**...م. س، ص ٣١- ٧٣، علال الفاسي: **التصوف الإسلامي**...م. س، ص ٣٩.

(١١١) الصومعي: **المعزى**...م. س، ص ١٨٤، إبراهيم القادري بوتشيش: **المغرب والأندلس ...**م. س، ص ١٢٩. وقد أكد أحمد التادلي الصومعي فكرة كون التصوف المغربي قد تأثر بالتصوف المشرقي حينما تطرق للأصول الشرقية للتصوف المغربي وذلك حينما قام بسرد سلسلة الشيخ أبي يعزى وعندما عرض اتصال سلسلته بالشيخ أبي يعزى وبأقطاب التصوف الآخرين إلى النبي صلى الله عليه وسلم، أحمد التادلي الصومعي: **المعزى**...م. س، ص ٣٠، وأيضا الباب الثاني من الكتاب ص ٧١- ١١١ والباب السابع من الصفحة ٢٨٥- ٤١٣، إبراهيم القادري بوتشيش: **المغرب والأندلس**...م. س، ص ١٣٠.

(١١٢) ابن الزيات: **التشوف** ...م. س، ص ٨٣- ٩٤- ١٠٩- ١٤٦.

(١١٣) ابن الزيات: **التشوف** ...م. س، ص ١٨٥، حسين سيد عبد الله مراد: **المتصوفة في المغرب الأقصى**...م. س، ص ١٨، إبراهيم القادري بوتشيش: **المغرب والأندلس ...**م. س، ص ١٢٩.

(١١٤) إبراهيم القادري بوتشيش: **المغرب والأندلس**...م. س، ص ١٣٠، والغريب في الأمر أن الباحث يرى أنه ليس من الغريب "أن يتسرب الفكر الصوفي الباطني إلى المغرب ويؤثر في مجموعة من المتصوفة" ص ١٣٠، وفي موضع آخر ينفي البتة أن يكون التصوف المغربي قد تشبع بالأفكار الباطنية كما حدث في الأندلس، انظر إبراهيم القادري بوتشيش: **ثقافة الوسطية**...م. س، صفحات متعددة. مع العلم أنه يستدل على كلامه بنموذج المتصوف ابن قسي. ولنا أن نتسائل: هل ابن قسي كان من متصوفة المغرب؟ وهل تتلمذ متصوفة المغرب على ابن قسي حتى يتأثروا به وبالتالي بالفكر الباطني لكي ينتشر في المغرب التصوف الباطني؟

(١١٥) بهذا الصدد نتفق مع الباحث عمر بن حمادي عندما يرى بأنه لا يجب "الاقتصار عند تفسير الأحداث المغربية على الإطار الضيق للجهة فتؤخذ تلك الأحداث بمعزل عن بقية الجهات الإسلامية. بل إن الظروف تدعو إلى الربط بما كان يحدث بالمشرق. فما كان يعرفه هذا الأخير من أحداث وتيارات وتحولات كان يؤثر كثيرا وبسرعة أكبر ربما مما قد نتصور على المنطقة المغربية" عمر بن حمادي: **الفقهاء في عصر المرابطين**... م. س، ج ٤، ص ٦٢٧- ٦٢٨، وهذا بطبيعة الحال ينطبق كذلك على التصوف.

(١١٦) عبد السلام غرميني: **المدارس الصوفية ...** م. س، ص ٢٤٨.

(١١٧) التميمي: **المستفاد**...م. س، ج ١، ص ٢٦. وانظر ترجمته في ابن بشكوال: **الصلة**...م. س، ج ٢، ص ٦١١، ابن الزيات: **التشوف**... م. س، ص ٨٧ – ٨٨، ابن فرحون: **الديباج المذهب**...م. س، ص ٣٤٤، ابن القاضي: **جذوة الاقتباس**...م. س، ج ١، ص ٣٤٤، ابن العماد الحنبلي: **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، سلسلة ذخائر التراث العربي، المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت (د، ت)، ج ٣، ص ٢٤٧، ابن عذاري: **البيان المغرب**، طبعة بيروت، مراجعة، إحسان عباس، ج ١، ص ٢٧٥، ابن الجزري: **غاية النهاية في طبقات القراء**،عني بنشره : ج. برجستراس، ط ٢، ١٩٨٠، بيروت، ج ١، ص

٢٧٥، محمد بن محمد الأندلسي السراج: **الحلل السندسية في الأخبار التونسية**، تحقيق محمد الحبيب الهيلة، تونس ١٩٧٠، ج ١، ص ٢٧٢. محمد مخلوف: **شجرة النور الزكية**...م. س، ص ١٠٦، عبد الحي الكتاني: **فهرس الفهارس والإثبات ومعجم المشايخ والمسلسلات**، المطبعة الجديدة فاس ١٣٤٦، خير الدين الزركلي: **الأعلام**، ج ٨، ص ٢٧٨، عبد الوهاب بن منصور: **أعلام المغرب العربي**، المطبعة الملكية، الرباط ١٩٧٩، ج ٢، ص ٩٦، عبد الله كنون في مجلة الثقافة المغربية، ص ٤٩، عدد ١، عبد لله المرابط الترغي، **فهارس علماء المغرب منذ النشأة إلى نهاية القرن الثاني عشر للهجرة، منهجيتها، تطورها، قيمتها العلمية**، منشورات كلية الآداب تطوان، سلسلة الأطروحات رقم ٢، ط ١، الدار البيضاء، ١٩٩٩، ص ٥٩٨.

(١١٨) عبد السلام غرميني: **المدارس الصوفية**...م. س، ص ٢٤٨، عبد الجليل لحمنات: **التصوف المغربي**...م. س، ص ١٥٣، نقلاً عن: George drague :**esquisse d'histoire Religieux du maroc Cahiers de l'afrique et l'asie**.paris .1952 ; p28et 30. حيث اعتبر أن أبا عمران الفاسي هو أول من أدخل تعاليم الجنيد إلى إفريقية، ولم يتردد في نعت ابن ياسين بأنه صوفي مالكي.

(١١٩) عبد الله المالكي: **رياض النفوس**...م. س ، ج ١، ص ١٠٧، ومن بين التابعين الذين قدموا مع الفتح الإسلامي للقيروان نذكر: موهب بن حي المعافري، نفسه، ص ١١٠- ١١١، وحبان بن أبي جبلة (ت ١٢٢ أو ١٢٥هـ)، نفسه، ص ١١١- ١١٢، وإسماعيل بن عبيد الله بن الأعور القرشي (ت ١٣١ أو ١٣٢هـ)، نفسه، ص ١١٥- ١١٧، وإسماعيل بن عبيد الله مولى الأنصار (ت ١٠٧هـ)، نفسه، ص ١٠٦- ١٠٩، وطلق بن حابان، نفسه، ص ١١٧- ١١٨، وبكر بن سوادة الجذامي (ت ١٢٨هـ)، نفسه، ص ١١٢- ١١٣، وعبد الرحمن بن رافع التنوخي (ت ١١٣هـ)، نفسه، ص ١١٠، وعبد الله بن يزيد (ت ١٠٠هـ)، نفسه، ص ٩٩، وسعيد بن مسعود التجيبي، نفسه، ص ١٠٢- ١٠٦، وأبو عبد الله بن نصير اللخمي (ت ١١٤هـ)، نفسه، ص ١١٩- ١٢٠، وعبد الله بن أبي بردة القرشي، نسه، ص ١٢٦- ١٢٧.

(١٢٠) انظر ترجمته في: عبد الله المالكي: **رياض النفوس**... م. س، ٣٠٠- ٣١٢.

(١٢١) المالكي: **رياض النفوس** ...م. س، ص ٣٠٦.

(١٢٢) ترجمته في المالكي: **رياض النفوس**... م. س، ص ٣٢٤- ٣٣١.

(١٢٣) المالكي: **رياض النفوس**.... م. س، ص ٣٢٣.

(١٢٤) ترجمته في المصدر السابق، ص ٤١٠- ٤١١.

(١٢٥) راجع بهذا الصدد إبراهيم علي التهامي: **أهل السنة والجماعة في المغرب وجهودهم في مقاومة الانحرافات العقدية: من الفتح الإسلامي إلى نهاية القرن الخامس**، رسالة لنيل درجة الدكتوراه، جامعة أم القرى، كلية الدعوة وأصول الدين، قسم العقيدة، ١٤١٢هـ، (نسخة مرقونة)، الجزء الثاني، ص ٥٣٣- ٥٤٠.

(١٢٦) التميمي: **المستفاد**...م. س، ج ١، ص ٢٧.

(١٢٧) المالكي: **رياض النفوس**... م. س، ص ٤٩٣ – ٤٩٥.

(١٢٨) ابن حمادي: **"كرامات الأولياء، النقاش الحاد الذي أثاره بالقيروان وقرطبة في أواخر القرن الرابع الهجري"**، مجلة دراسات أندلسية، ع ٤، ١٩٩٠، ص ٣٥- ٦٠. وللمزيد من التفاصيل حول هذا النقاش انظر: إبراهيم علي التهامي: **أهل السنة والجماعة في المغرب**... م. س، ص٦٠٤- ٦٠٧. وأصل الخلاف أن أبا القاسم كان يَنسب لنفسه كرامات لم يكن يَقبلُ بعضَها أبو زيد القيرواني، إلا باشتراط حدوثها في المنام، مما أدّى إلى خلافٍ واسعٍ بين الرجلين أصابَ مبدأ الاعتراف بالكرامات عامةً. وكان لهذا الخلاف صدى واسع انقسم علماء القيروان على إثره فئتين، فئة تقول برأي أبي القاسم، وتضم معظم الصوفية وكثيرًا من أهل الحديث وأهل الفقه، أمثال أبي سعيد خلف بن عمر المعروف بابن أخي هشام (ت ٣٧١هـ)، وفئة أخرى تؤيد أبا محمد القيرواني، وتضم بينها أبا الحسن علي القابسي (ت ٤٠٣هـ) وأبا جعفر أحمد الداودي (٤٠٢هـ). ثم ما لبث الخلاف أن توسّع عندما أدلى أحد كبار علماء بغداد بدلوه، بعد أن استُفتي في الأمر، وهو أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني (ت ٤٠٣هـ). وتلا ذلك توسُّعٌ آخر وصل بالمسألة إلى مكة المكرمة، إذ أيّد شيخ صوفية الحرم حينئذٍ أبو الحسن علي بن عبد الله بن جهضم الهمداني (ت ٤١٤هـ) موقف أبي القاسم في الانتصار للكرامات، وردّ على أبي محمد القيرواني إنكاره لها. ولكن التوسع الأكبر للمسألة شهدته ديار الأندلس التي ظهر فيها تياران؛ يؤيّد أحدُهما أبا محمد القيرواني، ومنهم أبو بكر محمد بن موهب القبري (ت ٤٠٦هـ) وأبو محمد الأصيلي كبير علماء قرطبة (ت ٣٩٢هـ) وأبو العباس بن ذكوان كبير قضاة قرطبة (ت ٤١٣هـ). ويدافع التيار الآخر عن صحة الكرامات، فيرى رأي أبي القاسم الصقلّي. ومن رجالات هذا التيار الشيخ أبو جعفر أحمد بن عون الله (ت ٣٧٨هـ) وتلميذه أبو عمر أحمد بن محمد الطلمنكي (ت ٤٢٩هـ). ولم يقتصر الخوض في غمار مسألة الكرامات على القرن الرابع وحده، بل تعدّاه إلى القرن الخامس، إذ شارك فيها أبو عمر الطلمنكي الذي توفي عام ٤٢٩هـ وكذلك الأمر بالنسبة إلى القرن السادس، حيث أفتى ابن رشد الجد بضرورة تصديق الكرامات بناء على التواتر في نقلها، وإجماع أهل السنة على صحتها. والأمر نفسه ينطبق على القرن الثامن؛ فثمة رسالةٌ تُنسب إلى أحمد بن البنّاء الأزدي (ت ٧٢١هـ) بعنوان (الفرق بين الخوارق الثلاثة: المعجزة والكرامة والسحر) **جذوة الاقتباس**...م. س، ص، ج ١، ص ١٥٢. ولقد خاض في تجويز الكرامات كثير من العلماء والفقهاء والمتصوّفة، بل إننا نجد صدى الخلاف حول مبدأ الكرامات مستمرًا حتى يومنا هذا.

(١٢٩) التميمي: **المستفاد**...م. س، ج ١، ص ٢٧.

(١٣٠) من بين هذه التراجم كما أوردها ابن الزيات التادلي: _ أبو عبد لله محمد بن سعدون بن علي القيرواني المتوفى سنة ٤٨٥ هـ ترجمة ١، ص ٨٣. _ أبو محمد عبد العزيز التونسي المتوفى سنة ٤٨٦ هـ ترجمة ٦، ص ٩٢. _ أبو الفضل يوسف بن نحوي المتوفى سنة ٥١٣ هـ ترجمة ٩، ص، ٩٥ وما بعدها. _ الإخوة: أبو الطيب ومحمد ومحرز، ترجمة ٤٥، ص ١٦١.

(١٣١) ابن بشكوال: **الصلة**... م. س، ج ٢، ص ٤١٣، ابن الزيات: **التشوف**...م. س، ص ٩٢، ابن الزبير: **صلة الصلة**: القسم الأخير، اعتنى بتصحيحه وتعليق الحواشي، الأستاذ ليفي بروفنصال، الرباط ١٩٣٧، ص ١- ٢ ترجمة ٣.

(١٣٢) التميمي: **المستفاد**...م. س، ج ١، ص ٢٧- ٢٨.

(١٣٣) انظر ترجمته في ابن بشكوال: **الصلة**...م. س، ص ٨٠٧، ابن الزيات: **التشوف**...م. س، ترجمة ٦، ص ٩٢. المراكشي: **الأعلام**... م. س، ج ٨، ترجمة ١٢٤٢، أبو جعفر أحمد بن إبراهيم بن الثقفي العاصمي: (ت. ٧٠٨ هـ): **صلة الصلة**، القسم الثالث، تحقيق، د. عبد السلام الهراس والشيخ سعيد أعراب، مطبوعات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، مطبعة فضالة، المحمدية، ١٩٩٣، ص ٢٥٤، ترجمة ٤٤٥، نفسه القسم الأخير، اعتنى بتصحيحه وتعليق الحواشي، الأستاذ ليفي بروفنصال، الرباط ١٩٣٧، ص ١- ٢، ترجمة ٣.

(١٣٤) عبد السلام غرميني: **المدارس الصوفية**...م. س، ص ٢٤٩، التميمي: **المستفاد**...م. س، ص ٢٨، أما عن ترجمة المحاسبي فهي موجودة

بعدة مضان انظر مثلاً في: ابن عبد الرحمن السلمي: **طبقات الصوفية**، تحقيق نور الدين الناشر مكتبة الخانجي، القاهرة، ط ٣، ١٩٩٧، ص١٥- ٢٦.

(١٣٥) التميمي: **المستفاد**...م. س، ج ١، ص ٢٧.

(١٣٦) التميمي: **المستفاد**...م. س، ج ١، ص ٢٧، محمد المغراوي: "**فتوى أبي الفضل ابن النحوي حول كتاب إحياء علوم الدين للإمام أبي حامد الغزالي**" ضمن كتاب: **متنوعات محمد حجي**، نشرت بمناسبة صدور موسوعة أعلام المغرب، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط ١، ١٩٩٨، ص ١١٨- ١١٩. وتوجد نسخة من هذا المخطوط في خزانة الإسكوريال رقم ١١٣٠، نقلا عن إبراهيم القادري بوتشيش: **الحياة الاجتماعية في المغرب والأندلس**... م. س، ج ٣، ص ١٠٠٢، وقد انتصر ابن النحوي للإمام الغزالي وهو من المتصوفة، ولم يقتصر على الدفاع عنه بالكلام فقط؛ بل نجده يكتب لأمير المسلمين علي بن يوسف بن تاشفين بذلك "يُعرِّفه بالشيخ الغزالي، وبعلو مقامه، وأنه يحسن به الظن لئلا يهلك، وصرَّح في الفقهاء الذين أفتوا بحرق الكتاب، وحمل عليهم" الصومعي: **المعزى**... م. س، ص ٣٢٩، عمر بن حمادي: **الفقهاء في عصر المرابطين** ...م. س، ج ٤، ص ٥٧٩. وأفتى بأن الأيمان التي فرضت في عملية التفتيش أيمان لا تلزم وقال: "وددت أنني لم انظر في عمري سوى كتاب الإحياء" وكان قد انتسخ الإحياء في ثلاثين جزءا، فإذا دخل رمضان قرأ كل يوم جزءا، ابن الزيات: **التشوف**...م. س، ص ٩٦، الناصري أبو العباس أحمد: **كتاب الإستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى**، ج.٢، الدار البيضاء، ١٩٥٤، ص ٧٤، وانظر إبراهيم القادري بوتشيش: **الحياة الاجتماعية في المغرب**، ج ١، ص ٣١٥- ٣١٦- ٣١٧. وعن نص الفتوى التي أصدرها ابن النحوي فالملاحظ أنها لم ترد في أي مصدر من مصادر ترجمة ابن النحوي، ولم يتم العثور أيضا على الرسالة التي بعثها لأمير المسلمين علي بن يوسف. وقد أورد الدكتور محمد المغراوي فتوى أبي الفضل بن النحوي التي أصدرها في تلمسان: **فتوى أبي الفضل ابن النحوي**... م. س، ص ١٢٦- ١٢٨. والغريب في الأمر أن أحد الباحثين يرى أن سبب الإحراق يعود إلى الصراع الإيديولوجي بين مذهب المرابطين وبين المذهب الأشعري الذي بدأ يغزو المغرب والأندلس زمن المرابطين، ويرى أن فتوى أبي الفضل بن النحوي كانت تتعلق بكتب الأشاعرة، احنانة يوسف: **تطور المذهب الأشعري**...م. س، ص ٨٢. ومما تجب الإشارة إليه أن الإمام الغزالي لم يعدم أنصارا يدافعون عنه ويأنسون له، فمثلا في الأندلس في عصر الدراسة وُجِد من الفقهاء من قام بتبرئة الغزالي مما رمي به، وفي هذا الصدد يحدثنا قاضي الجماعة ابن حمدين بقوله: "إن بعض من كان ينتحل رسم الفقه ثم تبرأ منه شغفا بالشِّرعة الغزالية والنحلة الصوفية، أنشأ كراسة تشمل على معنى التعصب لكتاب أبي حامد إمام بدعتهم، فأين هو من شنع مناكيره، ومضاليل أساطيره المباينة للدِّين؟ وزعم أن هذا من علم المعاملة، المفضي إلى علم المكاشفة الواقع بهم على سر الربوبية الذي لا يفسر عن قناعة، ولا يفوز بغطلائه إلا من تمطى إليه ثبج ضلالته التي رفع لهم أعلامها وشرع أحكامها" الذهبي: **سير أعلام النبلاء**، حقق بعضه وأشرف على تحقيق بعضه الآخر شعيب الأرناؤوط، ط. الثامنة، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٩٩٢، ج ١٩، ص ٣٣٢. وانظر أيضا عمر بن حمادي: **الفقهاء في عصر المرابطين** ...م. س، ج ٤، ص ٥٧٨- ٥٧٩- ٥٨٠- ٥٨١. وقد وهم آسين بلاثيوس بأن الصرخة الوحيدة على إحراق إحياء علوم الدين كانت في ألميرية فقط وأن صوفية المدن الأخرى في المغرب وغيرها اكتفوا بالاحتجاج" همسا في مجالسهم الخاصة" الطاهر أحمد مكي: **دراسات أندلسية في الأدب والتاريخ والفلسفة**، حرر بعضها وترجم البعض الآخر الدكتور الطاهر أحمد مكي، ط ٣، دار المعارف، القاهرة ١٩٨٧، ص ٣٤٦، ابن العريف: **كتاب النفائس ومحاسن المجالس**، أخرجه وقدم له نهاد خياطة، م. س، ص ٦٨٢. ولعل فتوى ورسالة ابن النحوي تنهض حجة على ما يدعيه الباحث. وقد انتصرت ثلاث مناطق للغزالي وهي: ألميرية وفاس وأغمات.

(١٣٧) التميمي: **المستفاد**...م. س، ج ١، ص ٢٧.

(١٣٨) عبد السلام غرميني: **المدارس الصوفية**...م. س، ص ٢٤ – ٢٦، عبد الجليل لحمنات: **التصوف المغربي**...م. س، ص ١٦٨– ١٦٩، التميمي: **المستفاد**...م. س، ج ١، ص ٢٩.

(١٣٩) كلود عداس: **التصوف الأندلسي**...م. س، ص ١٢٦٢. وهذا المذهب هو مذهب الصوفي، محمد بن مسرة (ت ٣١٩هـ/ ٩٣١ م). ومدرسة ابن مسرة كما هو معلوم تجمع ما بين مبادئ المتصوفة وبين بعض أصول الاعتزال ومبادئ الباطنية. عصمت عبد اللطيف دندش: **أضواء جديدة على المرابطين**، دار الغرب الإسلامي، بيروت ١٩٩١، ص ٤١، محمود علي مكي: "**بدايات التصوف الأندلسي ما قبل ابن مسرة**" مجلة كلية الآداب، القاهرة، ع ٣٥، مارس ١٩٩١، ص ٩، ميغيل كروز هيرنانديس: **الفكر الإسلامي**... م. س، ص ١٠٩٠. لكن الدكتور خميسي حميدي ينفي بأن يكون ابن مسرة معتزليا أبدا، **نشأة التصوف في المغرب**...م. س، ص ٣٤ وما بعدها. وعن محمد بن مسرة ومدرسته الصوفية انظر: الضبي: **بغية الملتمس في تاريخ رجال الأندلس**، نشرة فرانسيسكو كوديرا وخوليان ريبيرا مدريد، ١٨٨٤، ترجمة ١٦٣، الحميدي: **جذوة المقتبس**...م. س، ترجمة ٨٣٠، ابن حيان: **المقتبس من أنباء أهل الأندلس**، نشره زاهد الكوثري، القاهرة، ١٩٥١، ترجمة ٨٣، أنخيل بالنثيا: **تاريخ الفكر الأندلسي** م. س، ص ٣٢٦ – ٣٣٢، عبد السلام غرميني: **المدارس الصوفية** ...م. س، ص ٥٥ – ٨٣، جمال علال البختي: **الحضور الصوفي**...م. س، ص ١٥– ٣١، محمد الوزاد: "**الملامح العامة لشخصية ابن مسرة وأرائه**" مجلة كلية الآداب بفاس ،ع ٦، السنة ١٩٨٢-١٩٨٣، جعفر محمد كمال: **من التراث الفلسفي لابن مسرة**، القاهرة ١٩٨٢، عبد الواحد العسري: "**حول فلسفة محمد بن مسرة القرطبي**" مجلة كلية الآداب تطوان، ع ٨، ١٩٩٧، ص ٢٢١ – ٢٤٤، إبراهيم علي التهامي: **أهل السنة والجماعة في المغرب**...م. س، ٥٧٠- ٥٧٣، ميغيل كروز هيرنانديس: **الفكر الإسلامي**... م. س، ١٠٩٠- ١٠٩٣، محمد العدلوني: **التصوف الأندلسي**...م. س، ص ٦٢- ٧٢، محمد بركات البيلي: **الزهاد والمتصوفة**...م. س، ص ١٨١- ١٨٥، أبو بكر بن العربي: **قانون التأويل**، م. س، ص ٤٧- ٤٩، هنري كوربان: **تاريخ الفلسفة الإسلامية من الينابيع حتى وفاة ابن رشد**، ترجمة: نصير مروة وحسن قبسي، بيروت ط ٣، ١٩٨٣، ص ٣٢٩- ٣٣٥. ويرجع الفضل إلى المستشرق الإسباني: M. Asin palacios في دراسة مذهب ابن مسرة والتعريف بأكثر أرائه وذلك في دراسته التالية: **Ibn Massarra y su escula, origines de la filosofía hispano musulmana, Madrid 1914.**، وقد اعتمدت على الترجمة العربية لهذه الدراسة التي أنجزها الباحث أشهر محمد: **ابن مسرة ومدرسته، أصول الفلسفة الإسلامية بالأندلس**، د. د. ع، كلية الآداب، فاس ١٩٨٣ (نسخة مرقونة)، ومع هذا المذهب تزامنت بدايات التصوف الأندلسي، جورج كتورة: **التصوف والسلطة**...م. س، ص ١٩٨. وإذا كان الحال هذا مع الأندلس فإننا لا نجاري الباحثة في ادعائها بأن التصوف المغربي قد تزامن مع مذهب ابن مسرة.

(١٤٠) التميمي: **المستفاد**...م. س، ج ١، ص ٢٩. ومن بين تلك الكتب نذكر "**رعاية حقوق الله**" للمحاسبي و "**قوت القلوب**" لأبي طالب المكي، وكتاب "**الهداية إلى سبيل العناية في الزهد والرقائق**" لابن العسال ... وعن المصنفات الصوفية التي كانت متداولة بالمغرب خلال القرن الهجري السادس انظر الملحق رقم: ٢.

(١٤١) عمر فروخ: **التصوف في الإسلام**. م. س، ص ٧٦.

(١٤٢) جورج مارسيه: **بلاد المغرب الإسلامي**...م. س، ص ٣٣٢- ٣٣٣، منويلا مرين: **زهاد الأندلس**...م. س، ص ٨١- ٨٢- ٨٣، ورغم ذلك ففي موضع آخر نجدها تقول بخصوص تأثر التصوف الأندلسي بنظيره المشرقي: "لا يعني هذا أن التأثير المشرقي كان هو الحاسم وحده"، **زهاد الأندلس**..م. س، ص ٨٨.

(١٤٣) محمد الصمدي: "**مدينة ألمرية مركز الدراسات الصوفية بالأندلس أواخر العصر المرابطي**"، ضمن أعمال ندوة من **ابن برجان إلى أبي إسحاق البلفيقي: جوانب من التواصل الفكري بين المغرب والأندلس**، مجلة كلية الآداب مراكش، ع ١٢، ١٩٩٥، ص ١٧١ – ١٨١، أنخيل بالنثيا: **تاريخ الفكر الأندلسي**... م. س، ٣٣٢، جمعة شيخة: **التصوف الأندلسي بين الدين والسياسة**... م. س، ص ٦٨، ابن قسي: **خلع النعلين**... م. س، ص ١٩، الهامش ١، الطاهر أحمد مكي: **دراسات أندلسية**...م. س، ص ٣٤٦، أبو العلاء عفيفي: "**أبو القاسم بن قسي وكتابه خلع النعلين**" مجلة كلية الآداب الإسكندرية، مجلد ١١، ١٩٥٧، ص ٥٣، حيث اعتبرها عفيفي "أعظم مركز روحي في المغرب العربي على الإطلاق"، عبد القادر زمامة: **حركة خطيرة**...م. س، ص ٧٣، ابن العريف: **كتاب النفائس ومحاسن المجالس**، أخرجه وقدم له نهاد خياطة، م. س، ص ٦٨٢، حيث اعتبرها "العاصمة الروحية لجميع صوفية الأندلس" وذلك في عصر المرابطين، عصمت دندش: **ارتسامات حول التصوف**... م. س، ص ١٥، عصام الدين عبد الرؤوف الفقي: **تاريخ المغرب والأندلس**، م. س، ص ٢٦٢، التميمي: **المستفاد**...م. س، ج ١، ص ٢٩.

(١٤٤) للمزيد من التفاصيل حول هاته المراكز انظر: محمد الصمدي: **مدينة ألمرية**...م. س، ص ١٨- ١٧١، عبد الجليل لحمنات: **التصوف المغربي**...م. س، ص ٢٠٧- ٢١٢.

(١٤٥) انظر ترجمته في: أبو عبد لله محمد ابن الأبار: **التكملة لكتاب الصلة**، تحقيق د عبد السلام الهراس، الدار البيضاء، مكتبة الرشاد الحديثة، ١٩٩٣، ج ٣، ص ٢٤٣، ابن الزيات: **التشوف**...م. س، ترجمة ٥١، ابن أبي زرع: **روض القرطاس**... م. س، ص ٢٦٥، ابن القاضي: **جذوة الاقتباس**...م. س، ص ٥٠٨، التميمي: **المستفاد**...م. س، ج ٢، ص ١٥- ٢٨. ابن قنفذ: **أنس الفقير**...م. س، ص ١٢- ١٤، بابا أحمد التنبكتي: **نيل الإبتهاج بتطريز الديباج**، إشراف عبد لله الهرامة، طرابلس ١٩٨٩، ص ٣٠٩، بابا أحمد التنبكتي: **كفاية المحتاج لمعرفة من ليس في الديباج** دراسة وتحقيق محمد مطيع، الرباط ٢٠٠٠، ج ١، ص ٣٣٠ – ٣٣١، أحمد بن خالد السلاوي: **الإستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى**، الدار البيضاء ١٩٥٤، ج ٢، ص ٢٠٠، ابن فرحون: **الديباج المذهب**... م. س، ص ١٩٨، ابن مخلوف: **شجرة النور**... م. س، ص ١٦٢، المراكشي: **الإعلام**... ٢، م. س، ج ٩، ص ٤٩.

(١٤٦) عمار طالبي: **آراء أبي بكر بن العربي الكلامية**، ج ١، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ١٩٧٩، ص ٥٢- ٥٥.

(١٤٧) يقول الأستاذ محمد المنوني: "ولا يبعد أن يكون ابن العربي من أول الجالبين لكتاب الإحياء عند عودته من الرحلة المشرقية عام ٤٩٥/ ١١٠١- ١١٠٢"، "**إحياء علوم الدين في منظور الغرب الإسلامي أيام المرابطين والموحدين**" ضمن كتاب: **أبو حامد الغزالي دراسات في فكره وعصره وتأثيره**، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة: ندوات ومناظرات رقم: ٩، ١٩٨٨، ص ١٢٦، إبراهيم القادري بوتشيش: **الحياة الاجتماعية في المغرب**...م. س، ج ١، ص ٣١١- ٣١٨، ويضيف أيضا ميمون بن ياسين الصنهاجي اللمتوني، نفسه، ص ٣١٨. التميمي: **المستفاد**... م. س، ج ١، ص ٣٠، احنانة يوسف: **تطور المذهب الأشعري**...م. س، ص ١٠١، وقد أخذ عنه مجموعة من كتبه عندما تتلمذ عليه بالمشرق، عمار طالبي: **آراء أبي بكر بن العربي الكلامية**، م. س، ج ١، ص٥٢- ٥٥- ٦٣، ويقول ابن العربي أن الغزالي كتبه له- أي كتاب الاحياء- بخط يده، عمار طالبي: **آراء أبي بكر بن العربي الكلامية**، م. س، ج ١، ص ٥٢، سعيد أعراب: **مع القاضي أبي بكر بن العربي**، دار الغرب الإسلامي بيروت، ط ١، ١٩٨٧، ص ١٥١. وبالرجوع إلى الملحق الذي أثبته الدكتور عمار طالبي في الجزء الثاني من كتابه **آراء أبي بكر بن العربي الكلامية**، والمتمثل في تحقيق كتاب العواصم من القواصم، نرى أن أبا بكر بن العربي لم يدرج كتاب الغزالي الإحياء ضمن الكتب التي جلبها معه من المشرق، رغم أنه يذكر أنه جلب معه بعض كتب الغزالي التي سماها بأسمائها، لكنه لم يذكر كتاب الإحياء، انظر عمار طالبي: **آراء أبي بكر بن العربي الكلامية**، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ١٩٧٩، ج ٢، ص ٥٠٧، ويقول محمد السليماني أن أبا بكر بن العربي سمع كتاب الإحياء من الغزالي شفاهة في بغداد سنة ٤٩٠هـ أبو بكر بن العربي: **قانون التأويل**، م. س، ص ٦٠- ٨٦.

(١٤٨) التميمي: **المستفاد**... م. س، ج ١، ص ٢٨.

(١٤٩) لأخذ فكرة أولية عن الرباطات في المغرب في العصر الوسيط انظر: **الرباطات والزوايا في تاريخ المغرب**، منشورات كلية الآداب، الرباط، تنسيق نفيسة الذهبي، الدار البيضاء ١٩٩٧، حسن جلاب: **الحركة الصوفية بمراكش ظاهرة سبعة رجال**، مراكش ١٩٩٤، ص ٢٤ – ٤٥، نفسه: **بحوث في التصوف المغربي**، مراكش، ١٩٩٥، ص ٣٨- ٢٦، لحمنات: **التصوف المغربي**...م. س، ص ١٤١- ١٣١، إبراهيم حركات: **المغرب عبر التاريخ**، طبعة الدار البيضاء ٢٠٠٠، ج ١، ص ١٧٤- ١٧٦، حسين سيد عبد الله مراد: **المتصوفة في المغرب**...م. س، ص ٣٥- ٤١، محمد بركات البيلي: **الزهاد والمتصوفة**...م. س، ص ٦١_ ٧٢، محمد حجي: **الزاوية الدلائية ودورها الديني والعلمي والسياسي**، المطبعة الوطنية بالرباط، ١٩٦٤، ص ٢٣- ٢٥. ويرى عمر بن حمادي أن الرباطات تنقسم إلى قسمين: ربط ساحلية ذات مهمة عسكرية للدفاع عن السواحل من خطر خارجي محتمل، وربط داخلية كان أصحابها يُوَجِّهون عملهم خاصة إلى نشر الإسلام بين قبائل لم تُسلم بعد، أو تعميقه عند قبائل لا يزال إسلامها سطحيا، عمر بن حمادي: **الفقهاء في عصر المرابطين**...م. س، ج ١، ص ٧١. وقد وهمت الباحثة عصمت دندش أن الزوايا قد انتشرت في المغرب والأندلس في العصر المرابطي، ابن العريف: **مفتاح السعادة**... م. س، ص ١٦، نفسها: **الأندلس في نهاية المرابطين**...م. س، ص ٢٨٨، نفسها: **ارتسامات حول التصوف**... م. س، ص ٤٧، لكننا نعلم أن الزوايا لم تكن قد تهيكلت وتأسست في العصر المرابطي، انظر محمد الشريف: "**ما قبل هيكلة الزوايا في المغرب**" مجلة المناهل، ع ٨٠- ٨١، خاص **بالزوايا في المغرب**، ج ١، ص ٢٣- ٣٧، وقد وهم الباحث علي الجاوي أيضا حينما اعتبر بأن القرن السادس الهجري قد شهد ظهور الطرق الصوفية بالمغرب التي حلت مكان الجماعات والمذاهب التي تكونت حول مشايخ التصوف في القرنين الرابع والخامس، الصومعي: **المعزى**...م. س، ص ٣١.

(١٥٠) وشاكر هذا هو شاكر بن عبد الله الأزدي، دخل المغرب مع عقبة بن نافع، له رباط اندثر رسمه في حدود المائة الثالثة، **الأعلام** للمراكشي، ج ٥، ص ١٣٢، وذكر صاحب **السلوة** أن سيدي شيكر ولد سيدي يعلى بن واصل وقيل مصلين أحد رجال رجراجة وتلميذ الإمام ابن أبي زيد القيرواني. وقد أشار التلمساني في **حاشية الشفا** والأفندي في **شرح الشفا** إلى لقائهم للرسول عليه السلام وكذلك **شرح الرسالة** لأبي الحجاج يوسف الرجراجي الذي نص على حملهم لكتاب نبوي ويدعو المغاربة إلى الإسلام فجمع وسيم المصامدة على هذا الكتاب في موضع شاكر، وقد صحح محمد بن سعيد المرغيثي أنهم صحابة في كتابه **سلسلة الذهب المنفوذ** وأنكر ذلك سيدي عبد القادر الفاسي الفهري الذي أجاب بذلك عن سؤال للسلطان المولى إسماعيل، انظر **محاضرات** اليوسي، ص ٤٨. وبين رباط شاكر ومراكش ٨٥ كلم. وقد نقل المراكشي في **الاعلام** نقلا عن الكتاني أنه توجد بقعة على مسافة نحو ميل من مراكش على ضفة وادي تانسيفت هي مدينة نفيس غزاها عقبة بن نافع وبنى بها مسجدا عام ٦٢هـ وهو موضع رباط شاكر حيث أقام المولى إدريس الأكبر قبل غزو نفيس، المراكشي: **الاعلام**...م. س، ج ٧، ص ١٩٣. ويسمى رباط شاكر أيضا رباط عقبة، ابن الزيات: **التشوف**...م. س، ص ٤١٣، انظر عبد العزيز بنعبد الله: "**الزاوية المغربية كمنتدى للفكر والإشعاع**"، دعوة الحق، ع، ٢٤٥، ١٩٨٥، ص ٢٣- ٢٤، وشاكر هذا هو المعروف اليوم بزاوية سيدي شيكر. الصومعي: **المعزى**...م. س، ص ٧١، الهامش ١١، حسن جلاب: "**الرباطات المغربية ودورها في نشر الإسلام والدفاع عنه**"، دعوة الحق، ع، ٣٧٢، ٢٠٠٣، ص ١٤٠- ١٤٥، محمد حجي: **الزاوية الدلائية**... م. س، ١٩٦٤، ص ٢٣.

(١٥١) للمزيد من التفاصيل حول رباط شاكر انظر أحمد التوفيق: "**من رباط شاكر إلى رباط أسفي**" ضمن كتاب: **أبو محمد صالح: المناقب والتاريخ**، الرباط ١٩٩٠، ص ٤٧- ٥٣.

(١٥٢) مانويلا مارين: "**الظهور المبكر للزهد في الأندلس**"، ترجمة مصطفى بنسباع، ضمن كتاب: **المغرب والأندلس ٢-نصوص دفينة ودراسات**، تقديم وتنسيق: الدكتور محمد الشريف، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية تطوان ٢٠٠٨، ص ٣٧- ٥٤.

(١٥٣) التميمي: **المستفاد**...م. س، ج ١، ص ١١.

(١٥٤) للمزيد من التفاصيل حول الكتابة الصوفية في العصر الوسيط وخاصة في القرن السادس، انظر: عبد الجليل لحمنات: **التصوف المغربي**...م. س، ص ٢١٢ - ٢٢٢.